

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علمنا معالم تهذيب تمهيد قواعد الاحكام
وعرفنا مدارك زبدة قوانين مسائل الحلال والحرام وارشدنا
منهاج نهاية مبادي اصول الايمان والاسلام والصلوة
والسلام على سيد الانام محمد المبعوث الى الخاص والعام
وعلى آله الاطائب الاماجد الكرام واصحابه النقباء المهتدين
العظام صلوة كثيرة متوالية الى يوم القيام وبعد فيقول
الخاطي الجاني ابن الرضاء الشريف الشرواني هذا مختصر في
الاصول ومتين المبتدئين في الوصول كتبته تذكرة
لنفسي والاخواني مع اختلال البال بحوادث الزمان
وسميته بمصباح الوصول الى علم الاصول ورتبته على مقدمة
وابواب وفصول اما المقدمة ففي رسم العلم وموضوعه
وغايته وشرذمة من المبادي اللغوية والمنطقية اما رسمه باعتبار
الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء وفي الاصطلاح

يطلق

يطلق على الدليل والظاهر والاستصحاب وبارادة اللغوي اولى لتشمل
ادلة الفقه وغيرها من مباحث الاجتهاد والتقليد والمبادي
اللغوية والمنطقية وغيرها وبارادة الاول تدخل الاولى فقط
ولا يرد على المختار دخول المبادي النحوية والمنطقية في مسمى الاصول
لان المراد من الموصول هو الاعم من ادلة الفقه وما يحصل به التهيؤ
لمعرفة الادلة والفقه في اللغة الفهم كقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم الفهم قيل هو العلم وقيل جودة الذهن وليس بجيدة
لكن الجودة تسبب للفهم لا نفسه وفي الاصطلاح هو العلم بالا
حكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم بمنزلة
الجنس وهو يطلق على التصور والتصديق والملكة والمراد هنا الاخيرة
لوجود الاخران في العامي ايضا وقيل انه لا يحد اما لانه بديهي او
لانه يلزم الدور من تحديده واجيب عن الاول بعدم استلزام
بداهة الحصول بداهة التصور كالجوع فان حصوله بديهي و
تصوره نظري وعن الثاني بان تصور غير العلم موقوف على حصول
العلم لا على تصوره وايراده في الحد بناء على عدم الاغماض عن طريقة
القوم والا فلا دخل له فيه لكون الفقه عبارة عن الاحكام لا عن

العلم بها الآن يقال ان مجرد الاحكام ليست فقهاً وانما الفقه
هو العلم بها والاحكام بمنزلة الفصل خرج بها العلم بالذوات
والصفات والافعال وهو جمع حكم والحكم في اللغة القضاء ويطلق
على نفس المسائل وعلى النسبة الحكمية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وعلى الاحكام الخمسة وعليها مع الوضعية والمراد
هنا النسبة الجزئية لورود الاعتراض على البواقي وهو اعم من
الظاهرية والنفس الامرية وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية والل
واللغوية وبالفرعية الاصولية والمراد من الفرعية ما يكون متعلقا
للعمل بلا واسطة وخرج بقولنا عن ادلتها علم الله تعالى والملائكة
والانبياء وبالتفصيلية علم المقلد لكونه عن دليل اجمالي والمراد من
الاحكام اما الكل كما يرشد اليه الالف واللام والعلم بمعنى الظن او
التهيوء واما البعض على القول بتجزي الاجتهاد كما هو الحق فلا
يرد الاسولة المشهورة واما باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالعلمية
الجنسي كالانسان العلم للحيوان الناطق الموجود بعضه والمعدوم
بعضه عند التسمية لا الشخصي كزيد للذات المشخصة فلا يرد

ما قيل

ما قيل من انّ مسائل الاصول كانت قليلاً في زمن التّسميه وانما
كثرت بكثرة الافكار في الاعصار والامصار فيلزم كونه اسماً للا
للمعدوم او للبعض وامّا موضوعه فادلّة الفقه من الكتاب والسّنة
والاجماع والادلّة العقليّة والاستصحاب امّا داخل في السّنة
او في الادلّة العقليّة وامّا غايته فهو الارتقاء من حضيض
التّقليد ومرتبته بعد علم النحو والمنطق ووجوبه كفائي لتوقّف
الفقاهة الواجب كفاية عليه على ما ستعرف ان شاء الله تعالى
مصباح دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن
تضمّن وعلى الخارج اللازم التزام والاوّل على الحقيقة والاخيرين
على المجاز والالتزام على قسمين بين بالمعنى الاخصّ وهو الذي ينتقل
الى اللازم بمجرّد تعقل الملزوم وبيّن بالمعنى الاعم وهو الذي يحصل الانتقال
بعد تصوّر الطّرفين والنّسبة بينهما ثمّ المستقل الدال بصيغته على
الزمان المعيّن فعل وغير الثاني اسم وهو امّا عين او مشتقّ وغير الاوّل
حرف ثمّ الدال جزؤه على جزء معناه من الثاني مركب وغيره مفرد
ثمّ انّ اللفظ والمعنى ان تكثّرا فمتباين وان تكثّر الاوّل واتحد الثاني
فمترادف والعكس مشترك مع تعدد الوضع وبدونه حقيقة

في الموضوعة له المستعمل ومجاز في الباقي مع القرينة الصارفة ومرتجل ان
لم يكن النقل لمناسبة ومنقول ان كان له وهو تحصيصي ان ترك
الحقيقي ووضع للآخر وتخصصي ان استعمل الى ان وصل حد الحقيقة
وتنقسم الى اللغوي والعرفي والمتحد متساو ويا في كثرة متواطئ ومتفاوتا
مشكك ثم اللفظ ان لم يحتمل غير ما وضع له فنص والمحتمل ظاهر
ان كان راجحا ومؤول ان كان مرجوحا ومجمل ان كان مساويا ومحكم
ان كان مشتركا بين الاولين ومتشابه ان كان مشتركا بين الآخرين
ثم الاعتقاد الجازم علم والراجح ظن والمرجوح وهم والمتساوي شك
مصباح المانع تصوره من الشركة جزئي وغيره كلي وصدقهما على
الاسم واضح اما الفعل والحرف فلا يتصفان بهما لان المسمى هو المفاهيم
المستقلة والحرف غير مستقل وكذا الفعل بالنسبة الى فاعل
ما وان كان مستقلا بالنسبة الى المعنى الحدثي ثم الكليان اما
متفارقان كليا فمتباينان او غير متفارقين كذلك فمتساويان
او يتصادق واحد منهما كليا فاعم واخص مطلقا او كلاهما جزئيا
فمن وجه ثم الكلي اما داخل في حقيقة جزئياته فذاتي والا فعرضي
والمشترك بين مختلفي الحقيقة جنس وبين متفقيها نوع و

المميز

ولهم في اللفظ ... (marginal note, partly illegible)

والمميز الذاتي فصل والعرضي خاصة والا فعام ثم القضية ما لنسبته خارج فان كان فيها اثبات شيء لشيء او نفيه عنه فحملية والا فشرطية واول جزئي الاولى يسمى موضوعا والثاني محمولا واول جزئي الثانية مقدما والثاني تاليا وموضوع الاولى ان كان مشخصا فشخصية او طبيعية فطبعية او مسورا فمحصورة والا فمهملة والثانية ان حكم فيها بالتعليق فمتصلة لزومية ان كان بالعلاقة والا فاتفاقية وان حكم بالتنافي او عدمه فمنفصلة حقيقية او مانعة الجمع او الخلو ثم البرهان وهو المؤلف من قضايا لو سلمت للزم منها قول اخر ان ذكر المطلوب او نقيضه في احدى مقدمتيه فاستثنائي وان خلي فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب يسمى اصغر او محموله اكبر وذات الاول صغرى وذات الثاني كبرى والمكرر وسطا فان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا فيهما فالثالث وان كان عكس الاول فالرابع مصباح الحكم هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فلا يرد على الطرد مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا على العكس الاحكام

الوضعية وهو شرعي ووضعي فالاول الواجب وهو ما يستحق ٢

فرضا ايضا والحرام وهو ما يستحق فاعله العقاب ويسمى محظورا والمندوب وهو الراجح فعله ويسمى مستحبا ونفلا

وتطوعا وسنة والمكروه وهو المرجوح فعله والمباح وهو

المساوي فعله وتركه ويسمى حلالا وطلقا والثاني السبب وهو ما

يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كالبيع بالنسبة الى الملك

والشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده

الوجود كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والمانع هو ما يلزم

من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود كالحدث بالنسبة

الى الصلوة والصحة وهو اسقاط القضاء او ترتب الاثر والبطلان

وهو نقيضه وعدّ بعضهم سبعة باضافة العلة والعلامة ويرد

الاول الى الاول والثاني الى الثاني والفرق بين الوضعي والشرعي

ان الثاني منوط بالتكليف بخلاف الاول ومن ثم يحكم بضمان الصبي

والمجنون بما اتلفاه من المال وربما يرجع الى الاول بنوع من الاعتبار

ومن لم يذكر الوضع في الحد لم يبعد منه بل يحكم بكونه مستلزما له

ولكل وجه ثم الحكم اما صحيح واما فاسد والاول في العبادات ما

اسقط

كما قال الجواهر ويسمى

ما اسقط القضاء وفي المعاملات ما ترتب اثره عليه ويسمّى مجزيا

ايضا والثاني ما يقابلهما ويسمّى باطلا ايضا والاداء فعله في وقته

والاعادة ما فعله ثانيا في وقته لوقوع الخلل في السابق والقضاء

فعل الفائت في غير وقته مصباح الحق ان الوضع لا يقتضي المناسبة

الذاتية بين اللفظ ومدلوله كما هو المشهور للقطع

بصحة وضع اللفظ لشيء ونقيضه كالقرء فانه موضوع للحيض والطهر

والجون للاسود والابيض واستدل عباد بن سليمان واهل التكسير

وبعض المعتزلة على ما نقل عنهم بانه لو لم يكن بينهما مناسبة طبعية

طبعية ليلزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان اراده المختار مرجحة لمحض

كتخصيص الحدوث بوقت من الله تعالى والاعلام باشخاص من البشر

ثم اختلفوا في ان الواضع هل هو الله تعالى ام البشر او وضع الضرور

في الافادة من الله تعالى والباقي من البشر على اقوال فذهب ابو الحسن الاشعري

ومتابعوه الى الاول وابو هاشم ومن تبعه من البهشمية الى الثاني وابو اسحق

الاصفراني الى الاخير وعن القاضي ابي بكر الباقلاني ان الجميع ممكن عقلا وليس

في الادلة ما يفيد القطع قال شيخنا البهائي ره بالتوقف وهو المروي

عن العلامة ره والغزالي والحاجبي في كلامه في المختصر ينادي باختيار الاول

وبه قال جمع من الفقهاء وهو الحق لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والتعليم
لازم للوضع والجمع المحلى يفيد العموم ولقوله تعالى ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والظاهر من اختلاف
الالسنة صغرا وكبرا فالمراد اختلاف اللغات اذ لا سبيل الى الحقيقة
لكونه تعالى في مقام الامتنان واظهار القدرة فلا فائدة في اختلاف
حجم الالسنة صغرا وكبرا فاذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات مع
ان استعمال اللسان في اللغة شايع ذايع في العرف يقال لسان العرب
افصح الالسنة اى لغته قال الله تعالى بلسان عربي اى بلغته وتاويل
التعليم بالالهام بوضع آدم عم كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس
لكم اى الهمناه خلاف الظاهر لان الظاهر المتبادر تعليم الاوضاع ولا
ضرورة داعية للتاويل المخالف للاصل وكذا الحال في المشبه به اى علمنا
داود عم بواسطة جبرئيل صنعة الخ لا يقال ان المراد تعليم ما سبق وضعه
من خلق آخر لان الاصل عدم وضع سابق مع ان الآية الثانية الصريحة
في المطلوب كاف لنا في المقام حجة القول الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه واضافة اللسان الى القوم مشعر على سبق
اللغات على الارسال ولو قلنا بالتوقيف فلا يتصور الا بواسطة نبي

ونقول

في ابلاغ اللغات فيلزم الدور والجواب ان الله تعالى علم آدم وهو علم الناس ولم
يبعث رسول الا بلسان قومه المتعلم من آدم ع فلا دور ومع انه لا يرد الا على المختار
حجة الثالث انه لو لم يضع الله الضروري يلزم الدور او التسلسل
للاحتياج في التعليم الى لغة اخرى فالاخرى والجواب منع الاحتياج
كما يشعر به تعليم الاطفال وجهال اللغة فانه يكفي القراين والترديد حجة
التوقيف عدم قطعية الادلة والجواب ان جميع الادلة اللفظية كذ
لك الا ما شذ منها ولو اثر فيها وهو بديهي المنع ودليل المختار الاشد
اقوى الادلة ويظهر الثمرة فيما اذا طلق امراته فادعى عدم ارادته من
اللفظ فعلى المختار يقع الطلاق وعلى الاقوال الاخر لا يقع وكذا
لو قال احد المتخاصمين للاخر يا ابن الحلال ونوى الزنا فعلى المختار لا حد
عليه وعليها عليه الحد وكذا لو قال في صلوته الله اكبر مريدا للاخبار
من غير قصد الذكر فعلى المختار لا تبطل الصلوة وعلى غيره تبطل مصباح
الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غيره
سميت حقيقة لثبوتها فيما وضع له ومجاز التعدية عنه وقد تحصل
الحقيقة باستعمال اللفظ مجازا الى ان يستغني عن القرينة حتى تهجر
الحقيقة ويتبادر المجاز واما المجاز المشهور فانه مجاز لتبادره مع

مع قرينة الشهرة ويتوجه عليك هذه الحيثية والا فنقدم الحقيقة
ولا يستلزم المجاز الحقيقة فان الرحمن موضوع للرقيق القلب
ومجاز فيه تعالى وقد منع استعماله في غيره تعالى والفائدة نحو وضعه
صحة التجوز به فتامل واعلم انهم وضعوا للجاهل امارات تميز بها
الحقيقة عن المجاز منها تصريح ارباب اللغة بهما ومنها التبادر
بحيث يفهم انه المراد لا غير فلا يرد القاعدة المسئلة من انصراف
المطلق الى الفرد الشايع مع ان هذا التبادر ليس علامة الحقيقة
ولا تبادر المجاز المشهور لحصوله من الشهرة فالتبادر علامة
للحقيقة وعدمه للمجاز والعامي اعرفهما بهما لخلو ذهنه عن
الشبهات فلهذا يدعي بعضهم التبادر في معنى وعكسه الآخر في
في ذلك المعنى فلابد ان يتهم الفقيه حدسه ويستفرغ وسعه في
في الاستقراء حتى لا يلتبس عليها ومنها صحة السلب فانه علامة
للمجاز وعدمه للحقيقة واعترض بورود الدور بان ثبوت
المجازية اللفظ موقوف على صحت السلب وهو موقوف على
ثبوت مجازية اللفظ وكذا الحقيقة موقوف على عدم صحة
السلب وهو موقوف على حقيقة اللفظ والجواب ان صحة السلب

العرف

العرفي وعدم العرفي امارتان لهما فلا توقف وبعضهم اطالوا
في المقام بما لا فائدة فيه منها والاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز
فاذا رأى الجاهل اطراد استعمال الاسد في المفترس وعدمه
في الرجل الشجاع علم ان الاول حقيقة والثاني مجاز وكذا اسئل
زيدا واسئل القرية فان نسبة السؤال الى الاول مطرد فحقيقة
ونسبته الى الثاني غير مطرد فمجاز لا يقال ان استعمال الاسد
في الرجل الشجاع مطرد مع انه مجاز والفاضل والسخي لا يطلق على الله
تعالى مع وجودها فيه تعالى وكذا القارورة على غير الزجاج مع انها
موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء لانا نقول ان الاطراد في استعمال
الاسد للشجاع انما هو في افراد الشجاع لا في الاستعمال
وامارة الحقيقة انما هو الثاني لا الاول وجواب بعضهم بان
المجاز ايضا مطرد بالنسبة الى ما ثبت فيه نوع العلاقة
ليس بصواب لما ذكرنا ولان اسماء الله تعالى توقيفية ولا
رخصة لنا في استعمالهما فيه تعالى مضافا الى انهما موضوعان
لمن من شانه الجهل والبخل واما القارورة فانها منقولة وقد ترك
المعنى الاول وصارت حقيقة في الزجاج تذنيب العلائق لمه

المشهورة ذكر الكل وارادة الجزء كما لاصابع والانامل وعكسه كا
لرقبة والانسان وذكر الملزوم وارادة اللازم كالنطق والدلالة
وعكسه كشد الازار واعتزال النساء وذكر الخاص وارادة العام
كالزيد والعلماء وعكسه كالعلماء والزيد وذكر المحل وارادة الحال
كالقرية واهلها وعكسه كالاهل والقرية وذكر الشيء وارادة
مايؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا وذكر الشيء وارادة ماكان
عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم وذكر البدل وارادة المبدل كالدية
والدم وعكسه كالدم والدية وتسمية الشيء باسم آلته نحو و
اجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا مصباح الحق
ان وضع الحقائق شخصي ووضع المجازات نوعي فيحتاج في
في معرفة الحقيقة الى نقل شخصي وفي معرفة المجاز الى نقل نوعي
فيقاس عليه المجازات الحادثة في الامكنة المختلفة لوجوه
الاول ان اهل اللغة لايتوقفون في استعمال المجازات بعد علمهم
بالعلاقة المصححة للمجاز ولاينتظرون للنقل في هذا الفرد بل يستعملون
مجازات جديدة لم تسمع من العرب مثلها ويكتفون بالعلاقة
وماهذا الا لعدم اشتراط النقل الثاني انهم اذا راوا مجازا يتفحصون

ذكر السبب وارادة المسبب كالمطر والنبات وعكسه

كالايدي والجود

علاقة

علاقة فيحكمون بالصحة مع وجدانها وبالفساد مع فقدانها
فلو كان النقل شرطا لاكتفوا به ولم يتكلفوا بهذا التفحص
الثالث ان النافين للحقائق الشرعية قالوا بمجازية الالفاظ
المحدثة من العلوم ان اهل اللغة لم يسمعوا تلك المعاني ولم
يستعملوا تلك الالفاظ فلو كان النقل شرط لما صح هذا
التجوز مع انهم من اهل اللغة ايضا احتج مشترطوا النقل
بوجهين احدهما لزوم كون القرآن غير عربي لاشتماله على المجازات
لان العربي ما سمع من العرب وقد قال الله تعالى انا انزلنا قرآنا
عربيا وثانيهما انه لو لم يشترط النقل وكان نوع العلاقة كافيا
لجاز استعمال المتشابهين في الاخرى بعلاقة المشابهة كالمنارة
في القصبة والجبل في الجدار والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
عن الاول ان المراد من العربي ما سمع من العرب اما بشخصه واما
بنوعه فلا يلزم كونه غير عربي ومع التسليم فالمراد كونه عربي الاسلوب
او كون اكثره عربيا من باب تغليب الاكثر على الاقل او يرجع الضمير
الى البعض المعهود لكون القرآن مشتركا معنويا بين المجموع والبعض
مع ان النزاع في مطلق المجاز والمعهوم من الاية مجازات القرآن
ولا دلالة

ولادلالة للخاص على العام والجواب بالنقض بالقسطاس الرومي والشكرة
المهندي والسجيل المعرب ليس بصواب اذ يمكن ان يكون ذالك
من باب اتفاق اللغات كالتور والصابون وعن الثاني بان المعتبر
المعتبر من العلاقة المناسبة بين المتشابهين ولا مناسبة بين
الامثلة المذكورة لاختلاف قطرها ولا رخصة لنا في استعمال العلاقة
الغير المناسبة وتظهر الثمرة فيما لو حلف ان لا يتكلم بمجاز فتكلم
بمجاز حادث بعلاقة مناسبة فعلى المختار يقع الحنث وعلى
غيره لا يقع لعدم النقل في هذا الفرد مصباح لا خلاف في ان
اللفظ المستعمل بغير قرينة يحمل على الحقيقة عند تميز معناه
الحقيقي والمجازي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلو كان معنا
المجازي مرادا للزم من نصب قرينة صارفة كالاسد في قولنا رايت
اسدا فانه يحمل المفترس لا غير وانما الخلاف في ان اللفظ
اذا استعمل في معنى او معان ولم يعلم له بل اصل وضعه بمعنى
ان معنا الحقيقي والمجازي بل كونه موضوعا ومستعملا غير مشخص
عندنا فهل هو حقيقة فيه او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا و
مجاز اذا كان متعددا او التوقف اقوال ذهب السيد رضي الله

عنه

عنه الى الاول والثاني منقول عن ابن جني وبعض المتاخرين
والثالث غير معلوم القائل والمشهور الاخير احتج السيد بان
الاستعمال ظاهر في الحقيقة والمجاز خلاف الاصل والجواب التسليم
في صورة الوحدة واما مع التعدد فلا ريب ان المجاز خير من
الاشتراك واجاب بعضهم بمنع ظهور الاستعمال في الحقيقة وهو
كما ترى حجة الثاني الحاق الظن الشيء بالاعم الاغلب ولا ريب
ان اغلب لغة العرب مجازات والجواب منع الكبرى ومع فرض
التسليم لا يعارض الظن الحاصل من الوضع حجة الثالث ان في صورة
وحدة المعنى لا يمكن القول بالمجازية لكونه مستلزما للحقيقة
واما في صورة التعدد فالمجاز والا للزم الاشتراك المرجوح والجواب
منع الاستلزام لان الرحمن مجاز ولا حقيقة له لعدم استعماله
فيما وضع له والحقيقة تابعة للاستعمال مضافا الى ان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود حجة المشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة
وحيث لم يتميز الحقيقي من المجازي فالوقف والجواب انه مسلم في
صورة ما تعدد المعنى واما في صورة الوحدة فلا ثم انه لولا الشهرة
الثابت الحجية مطلقا لقلنا بالحقيقة في صورة الوحدة والتوقف في صورة

التعدد اما في صورة الوحدة فلان خلو اللفظ عن القرينة قرينة
على انه حقيقة فيه وان لم نقل باستلزام المجاز الحقيقة لان المجازات
دائرة مدار القراين فاذا انتفت القراين انتفت المجازات الا
ترى ان علماء البيان صرحوا بان المجاز لابد فيه من قرينة معاندة
قال العلامة رده المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل
دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفى به في الدلالة
على ما وضع له انتهى لا يقال يحتمل ان يكون له معنى حقيقيا مهجورا
فاستعمل اللفظ فيه مجاز افح لا حاجة الى القرينة لان القرينة انما
هي لصرف اللفظ من الحقيقي الى المجازي ولذا سميت صارفة ولا
ليس هنا معنى حقيقي حتى يحتاج في الصرف الى القرينة لانا نقول
قد حصل لنا من استقراء كلماتهم الظن بندرة المجاز المهجور
المهجور حقيقته فلم نجد الالفاظ رحمن وحقيقته لم يترك بهجرهم
بل بمنع شرعي ولاريب ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما
في صورة التعدد فلما تعارض الظن الحاصل عن ترجيح المجاز على الاشتراك
مع الحاصل عن لزوم القرينة المعاندة للمجاز فتساقط ولا مرجح لا
حدهما فالتوقف ولكن فيه تأمل عندي سيما اذا خالف الاساطين
مع

15

مع ان الشهرة حجة مطلقا فالمختار قول المشهور لان الظن الحاصل من

الشهرة اقوى مما حصل مما ذكرنا مصباح اعلم ان الاحوال الخمس

المجاز والنقل والتخصيص والاضمار والاشتراك قد يعارض بعضها بعضا

فيصور التعارض بينها على عشر اوجه والضابط ملاحظة كل واحدة

منها مع ما بعدها فتلاحظ المجاز مع الاربع الباقية والنقل مع الثلث

والتخصيص مع الاثنين والاضمار مع الواحدة الاول تعارض المجاز

مع الاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد

والوطي وان يكون حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر والمشهور ترجيحه

على الاشتراك لان اغلب لغة العرب مجاز بالنسبة الى غيره من الاحوال

ولكن فائدته انه حيث لا يتوقف فيه فان وجدت قرينة يحمل على

مقتضاها والا فعلى الحقيقة بخلاف المشترك فانه يلزم التوقف فيه

حتى يظهر المراد من القراين المعينة وربما لا توجد قرينة فيخل بالمعنى المقصود

ولكونه ابلغ من الاشتراك واوفق للطباع اما التقل في الحقيقة او العذوبة

في المجاز وبعض ما ذكر من المرجحات قد يوجد في المشترك ايضا الا ان

اغلبية المجاز مرجح لا يعارضه شيء منها والقول بان الاشتراك ارجح

من المجاز لبعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز

فانه يحمل على الحقيقة وربما يكون غير مرادة في نفس الامر بعيد عن الصواب
لما ذكرنا من اغلبية المجاز مضافا الى ان حمله على الحقيقة مع فقد القرينة
لازم وكونها غير مرادة في نفس الامر لا يضرنا لانا مكلفون بالظاهر والمرء
متعبد بظنه الثاني تعارض المجاز مع النقل كصلوة الميت فانها يحتمل
يحتمل ان يكون مجازا وان يكون منقولة فيترجح المجاز عليه لكونه
ارجح من الاشتراك الارجح من النقل ولان النقل يحتاج الى تغيير
الوضع مع اتفاق اهل اللسان عليه وهذا امر متعسر غالبا بخلاف
المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة وهي متيسرة مع ان فوايده اكثر
من النقل الثالث تعارض المجاز مع التخصيص كقوله تعالى ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه فيحتمل ان يكون المراد من الذكر التلفظ باسم
الله فيلزم التخصيص لكون الذكر اعم من التلفظ ويحتمل ان يكون المراد
عن النهي عن ذبيحة الكفارة فيكون مجاز الملازمتهم ترك التسمية و
يظهر الثمرة في ذبيحة المسلم الناسي للذكر فيحل على الثاني ويحرم على الاول
فيترجح التخصيص لانه لو لم يوجد قرينة للتخصيص لعمل بالعام فيحصل المراد
وغيره واما المجاز فمع عدم القرينة يحمل على الحقيقة الغير المرادة مع ان
التخصيص ايضا اغلب من الباقي حتى قيل ما من عام الا وقد خص حتى نفس

الضابطة

الضابطة بقوله تعالى ان الله على كل شيء عليم الرابع تعارض المجاز والاضمار
كقوله تعالى واسئل القرية لاحتمال كون المراد من القرية اهلها بعلاقة
المجاورة فيكون مجازا ولاحتمال كون الاهل مضمرا فيترجح المجاز
عليه لاغلبيته والقول بتساوي الاضمار له لكونه اوجز او هو من محاسن
الكلام ليس بشيء الخامس تعارض النقل والتخصيص كقوله تعالى احل
البيع فيحتمل ان يكون البيع منقولا وان يكون بمعناه اللغوي وهو
مبادلة الشيء بالشيء فيكون مخصصا ليخرج عنه الربا فيترجح
التخصيص عليه لاغلبيته ولكونه ارجح من المجاز الارجح من النقل السادس
تعارض النقل والاضمار فيترجح الاضمار لما تقدم من تعسر الاطلاع
على اتفاق اهل اللسان عليه السابع تعارض النقل والاشتراك كالزكوة
لاحتمال كونها مشتركة بين النمو والقدر المخرج ومنقولة الى الاخير فيترجح
الاشتراك لاستلزام النقل نسخ الوضع الاول والوضع في المعنيين
على التعاقب الثامن تعارض التخصيص والاضمار كقوله تعالى ولكم في
القصاص حيوة فيحتمل الاضمار اي في مشروعية القصاص والتخصيص
اي في نفس القصاص حيوة الا للجاني فيترجح على الاضمار لاغلبيته ولكونه
ارجح من المجاز الارجح من الاضمار التاسع تعارض التخصيص والاشتراك

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فيحتمل الاشتراك لكون احدهما
بمعنى الوطى والاخر بمعنى العقد والتخصيص لكونه بمعنى العقد
اى لا تعقدوا على من عقد عليها اباؤكم الا بالعقد الفاسد فيترجح
التخصيص لكونه ارجح من المجاز ارجح من الاشتراك العاشر تعارض
الاضمار والاشتراك كقولك اسئل الدار لاحتمال كون الاهل مضمرا
والدار مشتركا بين الاهل والبناء فيترجح الاضمار عليه لكونه موجزا
واجمالا مختصا بما لا قرينة على تعيين المراد وعموم الاجمال في جميع
افراد المشترك الى ان يظهر القرينة فضابطه ترجيح هذه الاحوال بعضها
على بعض ملاحظة الاغلبية فالمجاز والتخصيص ارجح من جميعها
وفي غيرهما يلاحظ اتمية الفائدة وايجاز اللفظ وغيرهما مما يتفاوت
الكلام به عن صاحبه في القول بان سمو الكلام بالمحاسن لا يوجب
ترجيحها كما ترى لتقديمهم الخبر البليغ المشحون بالمحسنات على غيره
في باب الترجيح والدليل على حجية امثال هذه الظنون هو
الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بعد انسداد باب العلم وسيجيء
تحقيقه ان شاء الله تعالى مصباح لا خلاف ان الالفاظ المخترعة
المحدثة كالصلوة وغيرها قد صارت حقائق في معانيها الشرعية
عند

عند المتشرعة بكثرة الاستعمال وتداولها في السنتهم فكلما استعملت
في كلامهم فيحمل على المعاني المحدثة والماهيات المخترعة وانما الخلاف
في ان هذه الالفاظ هل هي حقائق في المعاني الجديدة في اصطلاح الشارع
كالصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص
والبيع في المبادلة المخصوصة بمعنى ان الشارع وضعها في اول الامر
لهذه المعاني او يستعملها فيها مع القرائن الى ان استغنى عنها فصارت
حقايق او لم يحصل الوضع الاولي ولا الاستعمال المؤدي الى الغنى عنها
بل استعملها مع القرائن ابداً فتكون مجازات لغوية او هي حقايق
في البعض ومجازات لغوية في الاخر بمعنى ان الشارع وضع بعض الالفاظ
كالصلوة والصوم والحج والزكوة والركوع والسجود ونحو ذلك من
الالفاظ المستعملة في عصر النبي صلى الله عليه وآله كثيراً في المعاني الجديدة
او يستعملها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق قانونية
فيها اقوال والمختار الاخير وبه قال المحقق البهبهاني والفاضل القمي لانا
نعلم علماً قطعياً انه صلى الله عليه وآله لم يضع هذه الالفاظ لهذه
المعاني وضعاً اولياً والا لوصل الينا لكثرة الاحتياج اليه في ابواب
الفقه مع ان الاقوال الجزئية الصادرة عنه ص قد ضبطها الاصحاب

ضبطا جيلا الى الان واصلت الينا فكيف هذا الامر العظيم الذى

نحتاج اليه فى احكام ديننا بل المعلوم من تتبع الاخبار والمتتبع

من تصفح الاثار انهم استعملوا بعض الالفاظ الذى كانوا محتاجا

اليه فى كل يوم وليلة مرة اومرات الى ان استغنى عن القرينة فصار

حقايق جديدة وهكذا كانت الحال الى زمن الصادقين عليهما السلام

واما فى زمانهما ومن بعدهما فلا ريب فى ثبوت الحقيقة الشرعية لكثرة

تداول هذه الالفاظ بين اصحابهم حتى انهم كتبوا الطوامير وسطروا

الاساطير فى ابواب الفقه وكانوا يستعملون هذه الالفاظ بلا قرينة

وهذا مما لا يخفى على ذى مسكة واما الثبوت فى جميع الالفاظ

والازمان فلم يثبت وعلى ما اخترنا لا يظهر الثمرة فى الالفاظ الواردة

فى عصر النبى الى اوائل زمان الصادقين الا بعد معرفة تاريخ صدور

اللفظ فان علم صدوره بعد الاشتهار والمعنى عن القرينة فيحمل على

معناه الشرعى والا فلا لاحتمال ان يكون الصدور قبل الاستغناء

فعلى هذا لم يبق فرق بين المختار والنافى الا قليلا واما فى زمان الصادقين

ع ومن بعدهما فالفرق ظاهر احتج المثبتون مطلقا بالتبادر وبانا

بانا استقرينا كلمات الشارع فوجدناها مستعملة فى تلك المعانى

بلا معونة قرينة وفيه ان التبادر انما حصل عن استعمال المتشرعة وان
الاستعمال اعم من الحقيقة استدل النافين مطلقا بانه لو ثبت
الوضع فاما بالتواتر او بالاحاد ولم يوجد التواتر والا لما وقع النزاع
والثاني لا يفيد العلم وبانه لو ثبت انها حقائق شرعية لما كانت
داخلة في لغة العرب لكونها اصطلاحا جديدا لم يطلع عليه مثله
والجواب عن الاول بانا لا نقول بثبوت الوضع الاولي حتى تحتاج
الى التواتر والاحاد بل نقول بالاستعمال المغني عن القرينة وهذا يحصل
باستقراء كلمات الشارع ولا يحتاج الى غيره وعن الثاني بانها اذا كانت
حقائق شرعية يكون مجازات لغوية في المعنى اللغوي ولا ريب ان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها كما سبق
فلا يلزم كون القرآن غير عربي تذنيب اذا ورد لفظ في كلام الشارع
فيحمل على ما اراد منه وان كان مجازا والا فيحمل على الحقيقة الشرعية
ان ثبتت في ذلك اللفظ والا فعلى العرفية ان لم يوجد معنى لغوي له
واتحدت العرفية واللغوية المتحدة ان لم يوجد له معنى عرفي وان تعدد
فيجتهد في تحصيل امارات الحقيقة والمجاز وان وجدا واتحد معناهما
والا فعلى العرفية وهو المشهور لكونه ع من اهل العرف فيتكلم بلسانهم ولقوله

العرب فيلزم كون القرآن غير عربي والتالي باطل والمقدم مثله

تعاوما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولافادة الاستقراء ذلك

وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاظهر الاول مصباح

لاخلاف في ان المطلوب من العبادات والمعاملات هو الصحيح منها

لا الفاسد فيجب العمل على ما علم انه مطلوب من الاجزاء والشرائط اللازمة

للماهية المطلوبة وكذا اذا علمنا ان هنا شرطا او جزءا ولم نعرفه

بعينه فانه يجب الاتيان بالمحتملات لوجوب ابراء الذمة حال كونه مشغولة

به وانما الخلاف في ان الالفاظ المحدثة المستعملة في الماهية المخترعة مع

قطع النظر عن كونها مامورة هل هي اسامي للصحيحة او للاعم منها ومن

ومن الفاسدة بمعنى ان مصداقها العرفي هل هو الصحيح او الاعم وبعبارة

اخرى الالفاظ المخترعة هل هي اسامي للماهية مجتمعا للشرائط والاجزاء

الغير المخلة مع نقصها الصحة اطلاق الاسم عرفا وموضوعة لها ام هي

اسامي للماهية المطلقة مع قطع النظر عن الشرائط والاجزاء المذكورة

مثلا الصلوة موضوعة للاركان المخصوصة مشروطا بكونها جامعة

للشرائط والاجزاء لانها موضوعة للاركان والشرائط على الاول وموضوعة

للاركان مع قطع النظر عن الاشتراط وعدمه لان الناقصة مامورة

على الثاني وتظهر الثمرة في جواز اجراء اصل العدم في اثبات الماهية وعدمه

كما اذا

كما اذا شك في جزئية شيء من الماهية او شرطية لها فيجب الاتيان

بالمشكوك ولا يجوز اجراء اصل العدم هنا على الاول ولا يجب الاتيان

به بل ينفي باصالة عدم كونه جزءا او شرطا على الثاني فيحصل الامتثال

بمجرد عدم العلم بالفساد على الثاني وبالعلم بالصحة باتيان المحتملات

على الاول فذهب جماعة منهم المحقق والشهيدان وصاحب المعالم

والفاضل البهبهاني الى الاول والاخرون منهم الفاضل القمي الى الثاني

والاظهر الاول لوجوه الاول التبادر فانه اذا اطلقت هذه الالفاظ

تتبادر منها الصحيحة مع قطع النظر عن كونها مامورة والقول

بان الامر قرينة لارادة الصحيحة بعيد لان الالفاظ المستعملة الغير المامورة

كالبيضة وغيرها اذا اطلق تتبادر منها الصحيحة ولا امر حتى يصير قرينة

لارادتها والثاني صحة السلب فانه يجوز ان يسلب لفظة الاسم عن العاري

عن الشرايط والناقص فيصح ان يقال للصلوة بغير الوضوء والطمانينة

انها ليست بصلوة والثالث قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة

الا بفاتحة الكتاب فان لا حقيقة في نفي الحقيقة فالمعنى لا حقيقة لاسم الصلوة

الا بشرطها وجزئها ولا يعارض قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد لان الاخبار

الدالة على صحة صلوة جار المسجد في غيره وان الصلوة فيه مستحبة مطلقا

اخرجه عن اصله فخرج ماخرج بالدليل وبقي الباقي وقوله ع لانكاح

الصغيرة فدليل لنا وان اريد نكاح البالغة فهو كالسابق

احتج الخصم بوجوه منها تبادر القدر المشترك منها ومنها

عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل والكثر ما

علم فساده ومنها اتفاق الفقهاء على ان الركن الزايد تبطل

الصلوة مع كونه منهيا عنه وفاسدا بعد ونه ركنا ويسمونه

باسم ومنها اتصاف الصلوة بالصحة والفساد وتقسيمها

اليهما واستعمالها فيهما والجواب ان التبادر غير مسلم وانما هو ناش

عن الشبهة وعدم صحة السلب عما لم يعلم حكمه ليس من جهة

الوضع انما من جهة حمل فعل المسلم على الصحة واما ما علم فساده

فيصح سلب الاسم وانكاره مكابرة ومرادهم من تسمية

الفساد ركنا انما هو صورة الركن لا الركن الحقيقي والاتصاف

والتقسيم والاستعمال اعم من الحقيقة واعترض على المختار

بلزوم التفتيش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه ما نذر

للمصلي وعن احوال الامام وفيه ان التفتيش لا ضير فيه لا مع جهة

لزوم العسر والحرج وهو مدفوع بالاجماع على عدم وجوبه

واعترض

واعترض ايضا بلزوم الف ماهية للصلوة بالنسبة الى الحاضرة والمسافرة والصحيح والمريض والشاك والناسي وغيرها والجواب المعارضة بتعددها بالنظر الى شخص واحد فان الصلوة بسورة التوحيد ماهية وبغيرها اخرى وهكذا

مصباح المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل فالقيد الاول اخرج المجاز وبالتجرد والاول الحقيقة المنفردة وبالثاني المواطي لكونه موضوعا للقدر المشترك والحق انه واقع في لغة العرب كالعين والقرء وعسعس وغيرها والاستدلال لوجوده بتناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية وعدم تناهي المعاني لكون الاعداد منها وهي غير متناهية مدفوع بتناهي المعاني ايضا لان المسميات بالالفاظ هي المعاني المختلفة والمتضادة ولا ريب في تناهيها واما المعاني المتماثلة كالفرس والبياض وان كانت غير متناهية لكن لم يجب الوضع لخصوصياته بل يكفي باعتبار الحقيقة التي اتفقت المعاني فيها ومحصوله عدم لزوم وجود المشترك لامكان الوضع للقدر المشترك كالانسان او بالوضع العام كاسم الاشارة وكذا الاحتجاج بكون الوجود مشتركا لا معنويا بين الحادث والقديم لولا الاشتراك فيلزم كون

الشيء الواحد واجبا وممكنا الا ان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع
التواطي كالعالم فانه واجب في القديم وممكن في الحادث فيجوز ان
يكون الشيء الواحد واجبا بالنسبة الى موصوف وممكنا بالنسبة
الى الاخرى احتج الثاني بان وضع الالفاظ للدلالة على المقصود
والمشترك مجمل مخل به والجواب عدم تسليم الاخلال مع القرينة
مع ان الاجمال قد يكون مقصودا كما في اسماء الاجناس ثم
اعلم انه لا نزاع بينهم في جواز استعمال المشترك في معنى عام يشمل
الجميع مجازا وقد يسمى بعموم الاشتراك مثل ان يراد من
العين المسمى بها وانما النزاع في استعماله في كل واحد من المعاني على
البدلية بان يكون كل واحد منها مناط الحكم وفي استعماله في الجميع
من حيث المجموع اذا كان الجمع بينها ممكنا والقول باختصاص
النزاع بالاول دون الثاني ليس على ما يستفاد من كلامهم لان
المفهوم من كلام العلامة ره وصاحب المعالم كون النزاع في الثاني
حيث قال الاول والاقرب انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك
في كلا المعنيين الا على المجاز لانه غير موضوع للمجموع وقال الثاني
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل

فيه

16

وجوازه حقيقة كذلك ح

فيه من المعانى ممكنا انتهى وفيه ستة مذاهب جوازه حقيقة
مع قرينة الارادة سواء كان مفردا او تثنية او جمعا وسواء
كان مثبتا او منفيا وجوازه مجازا كذلك وان جرد عن القرينة
ومنعه مطلقا ومنعه فى المفرد دون التثنية والجمع ومنعه فى
الاثبات دون النفى والاظهر عندى جوازه حقيقة مطلقا
لوجود المقتضى وانتفاء المانع اما الاول فانه اذا اطلق المشترك
يتبادر منه المعانى الى الذهن مع قرينة الارادة وليست القرينة
لتعيين المعانى حتى تكون قرينة صارفة عن الواحد بل هى معينة
بمجرد الاطلاق وانما القرينة لتعيين ارادة المتكلم فان المعانى
مرجوحة بالاضافة الى المعنى الواحد ولا ريب فى افتقار ارادة المفرد المرجوح
الى القرينة وكون الوضع فى حال الانفراد خارج عن الموضوع له وجزئية
قيد الوحدة ممنوع وتبادر الوحدة من مفرد المشترك ليس تبادر
الحقيقة بل هو مرادف الانصراف الى الفرد الشايع فمع قطع النظر عن
رجحان الواحد ومرجوحية الاكثر لا تفاوت بينهما فى الفهم عن
المشترك المفرد واما الثانى فلما ستعرفه من بطلان ادلة غير المختار
ان شاء الله تعالى وقد يستدل للمختار بقوله تعالى ان الله وملائكته

يصلون على النبي وقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فالصلوة المنسوبة الى الله تعالى بمعنى الرحمة والمنسوبة الى الملائكة
بمعنى الاستغفار وكذا السجود من الناس وضع الجبهة ومن
غيره بطريق اخر وتاويل الصلوة بالمعنى المشترك بينهما وهو
الاعتناء باظهار الشرف وكذا السجود وهو اظهار غاية الخضوع
مجاز وتقدير خبر ان الاول لدلالة الثاني عليه اضمار مخالف للاصل
وكون العاطف بمثابة تكرار الفعل في الاية الثانية فتخرج عما
نحن فيه لكون النزاع في استعمال اللفظ الواحد في معان متعددة
غير مسلم بل العاطف موجب لمساواة الثاني للاول في اعرابه وانما
العامل في الثاني هو عامل الاول بتوسط العاطف وهذا محقق
عند النحاة بجنب المجوز مطلقا مجازا لكون الوحدة جزء من المفرد
ماخوذ في وضعه فاستعماله في المتعدد مجاز الالغاء قيد الوحدة
واما التثنية والجمع فالمتبادر هو الفردان او الافراد من ماهية
لا الشيئان او الاشياء المتفق في الاسم فالاستعمال في افراد الماهيتين
مجاز فان المتبادر من قولنا رايت مسلمين الرجلان المسلمان لا المسميان

بالمسلم

بالمسلم والجواب ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها
فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر لان الاوضاع العرفية
يابى هذا الشرط كما فى تسمية الولد مع ان الاصل يدفعه والتثنية
والجمع فى قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق فى المعنى بل يكفى الاتفاق
فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون والتأويل بالمسمى تعسف ودعوى
التبادر غير مسلم وعلى فرض التسليم فى المثال المذكور فهو ناش من كثرة
الاستعمال الاستعمال للمسلم فى مقابل الكافر كثيرا حتى كانه صار من المجاز
المشهورة بحجة المجوز مطلقا حقيقة وان جرد عن القرينة الاتيان
فان معانى الصلوة والسجدة مفهومة منهما بلا قرينة والجواب
ان سياق الآية قرينة لارادة المعانى وحجة المانع مطلقا فى المفرد
حقيقة ما اشير اليه سابقا من ان الوضع كان فى حالة الانفراد
وفى التثنية والجمع كذلك كون وضعهما للفردين او الافراد من
ماهية واحدة مجازا عدم ثبوت الرخصة والجواب ان الانفراد وصف
خارج كما سبق والاتفاق فى المعنى غير مشترط فى التثنية والجمع
والرخصة ثابتة كما فى الاثنين واحتج بعضهم بلزوم التناقض
لانه لو جاز استعمال المشترك فى المعنيين لكان له ثلثة معان

هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وارادتهما معاً مستلزم لعدم
ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله
فى المعانى الثلاثة واجيب بان المراد ليس ارادة المعانى مع بقائه لكل
واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد
فيرجع النزاع الى ان ذالك ليس استعمالاً فى المعنيين ولا يكون
دليلا لعدم جواز الاستعمال وحجة المانع فى المفرد عدم التعدد
فى المفهوم فلا يتعدد المعنى وحجة المانع فى المثبت دون المنفى
عدم افادة الاول العموم بخلاف الثانى وجوابهما انه لا تفاوت
فى المشترك بين المفرد والمثبت وغيرهما فى افادة التعدد مع القرينة
كما مر فى حجة المختار مصباح لا نزاع جواز استعمال اللفظ فى
معنى عام شامل للمعنى الحقيقى والمجازى مجازا ويسمى بعموم
المجاز كقولك لا اضع قدمى فى دار زيد وتريد منه عدم الدخول
فيشمل المعنى الحقيقى وهو الدخول حافيا والمعنى المجازى وهو الدخول
ناعلا وانما النزاع فى استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى معاً اذا كان
الجمع بينهما ممكنا كاطلاق الرقبة وارادة الانسان والرقبة
وهنا اقوال الجواز مجازا وعدم الجواز مطلقا والجواز حقيقة
بالاضافة

18

بالاضافة الى الحقيقي ومجازا بالاضافة الى المجازي او وسطها او وسطها
لان المجاز ان ذكرت قرينة فلا يراد الحقيقة والا فلا يراد المجاز فلا
يجتمعان ابداً مع انه يلزم ان لا تفيد القرائن فائدة لان ثمرتها
هي الصرف عن الحقيقي واستدل بعضهم بما يقرب مما ذكرنا بان
المجاز ملزوم للقرينة المعاندة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك
الشيء وقال الفاضل القمي ومناط هذا الاستدلال عدم جواز
اجتماع الارادتين عقلاً ومناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع
كانه يعترض عليه بان دليله عقلي والمسئلة لغوية واللغة لا تثبت
بالعقل اقول المذكور في الدليل ليس الا مقدمتين احديهما قول المجاز
ملزوم للقرينة المعاندة وهذه ماخوذة من اهل اللغة وصرح بها
اهل البيان ولا ريب في انهم من اهل اللغة المركبة والاخرى قوله وملزوم
معاند الشيء ولا شك في ان تحقق صدق الملزوم بدون اللازم
ايضاً ماخوذ منهم ومصرح به في كلامهم حتى صار قانوناً عندهم
فلا وجه لكونهما عقليتاً واعترض ايضاً بان غاية ما ثبت كون
المجاز ملزوماً للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقي منفرداً واما ارادته
معه فلا وفيه ان المانع حين الانفراد اعني وجود القرينة موجود هنا

ايضاً ولا يرفعه انضمام الحقيقة واعترض ايضا باستعمال
الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان فانه لا ريب في
الارادتين معا وفيه ان النزاع في الارادتين المقصودتين
لا فيما اذا كانت احديهما تابعة للأخرى فان الرقبة وان
كانت جزءاً من الانسان الا انها غير مقصودة في اطلاق الانسان
استدل المجوز مجازا بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معاً
ويكون اللفظ موضوعاً للحقيقي فاستعماله فيهما لم يوضع
له واستدل المجوز حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل لكل
واحد من المعنيين فيكون لكل واحد منهما حكمه ويظهر
جوابهما من دليل المختار **تنبيه** عرفوا الكناية بارادة المعنى
المغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له و
بارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فعلى الاول
يلزم اجتماع الحقيقي مع المجازي في الكناية ولا محذور فيه
لان المانع عن الاجتماع انما هو القرينة الصارفة ولا قرينة
هنا والا لم يجز ارادة المعنى الموضوع له وعلى الثاني لا يكون
الكناية في محل النزاع لكونه في اجتماعهما معا وارادة افادة الثاني
الانتقال

الانتقال من الحقيقي الى المجازي لاجتماعهما معاً **مصباح** المشتق فرع

وافق الاصل باصول حروفه ومناسبة معناه وترتيبه والمراد

من الاصل المصدر فخرج المعدول والمصغر والقيد الثاني لادخال

مثل ضارب المشتق من الضرب لان عدم الموافقة في الزائد وهو

الالف وخاف وخف من الخوف لان التوافق في الاصول اعم من و

جوده وعدمه لطريان المانع فانه لا يرفع الموافقة في الاصل واخرج

المترادفين فانهما وان كانا متناسبين في المعنى لكنهما لم يتوافقا

في الحروف وقيد المناسبة احتراز عن الاشتقاق الكبير فانه وان

اطلق عليه الاسم الا انه لندرته كالخارج عنه ومن اراد الادخال

حذف الترتيب عن [illegible] ولا بد في المشتق من تغيير اما بالزيادة

او النقصان او كليهما بالحرف والحركة او كليهما فانواعه خمسة عشر

لكون النقصان ثلثة وكذا الزيادة واجتماع ثلثة النقصان مع

ثلثة الزيادة تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في مثلها فبانضمام

الستة السابقة اليها صار خمسة عشر **الاول** زيادة الحرف

كاذب من الكذب **الثاني** زيادة الحركة نحو طلب من الطلب فان حركة

البناء كالجزء لموافقتها بخلاف حركة الاعراب لمفارقتها **الثالث** زيادتهما

احتراز عن مثل اللحم واللحم والحلم فان الاول احتراز عن الاخير [illegible]

معا نحو طالب من الطلب الرابع نقصان الحرف نحو خف من الخوف الخامس
نقصان الحركة نحو حذر صفة مشبهة على وزن صعب من حذر
السادس نقصانهما معاً نحو غلي من الغليان السابع زيادة الحرف
ونقصانه نحو ديان من الديانة الثامن زيادة الحركة ونقصانها
نحو كرم من الكرم التاسع زيادته ونقصانها نحو عاد من العد
زيدة الالف ونقصت حركة الدال الاولى للادغام وفيه نظر لان
الدال الاولى كانت ساكنة في المصدر فالاولى التمثيل بعليم من علم
نقصت حركة الميم وزيدة الياء العاشر زيادتها ونقصانه
نحو نبت من النبات الحادي عشر زيادتها ونقصانها نحو اضرب
من الضرب الثاني عشر زيادتها ونقصانه نحو كما من الكمال
الثالث عشر نقصانه مع زيادتها ونقصانها نحو قنط اسم فاعل
من القنوط الرابع عشر نقصان مع زيادته ونقصانه نحو كال
بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام
والف بين اللامين وزيدت الالف قبل اللامين الخامس عشر زيادتها
ونقصانها نحو ارم من الرمي مصباح هل يشترط في صدق المشتق
حقيقة بقاء المبدء ام لا اقوال عدم الاشتراط وهو مشهور من

السيخ

الشيعة والمعتزلة وبه قال العلامة وشيخنا البهائي والشهيد
والده نقل عن ابن سينا وابي علي وابي هاشم وبعض ما يظهر من بعضهم
كالشهيد رحمه الله انه اجماعي بيننا والاشتراط وهو المشهور
عن اكثر الاشاعرة وبه قال في المنهاج وهو المنقول عن المحصول
والفخري والتوقف وبه قال ابن الحاجب ونقل عن الآمدي والتفصيل
واختلف المفصلون فمنهم من فرق بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة
السيالة كالتكلم وغيره كالعلم فاشترط البقاء في الثاني دون الاول
ومنهم من فرق بين ما كان المبدء فيه ثبوتيا كالايمان او حدوثيا
فاشترط في الثاني دون الاول ومنهم من فرق بين طرو الضد الوجودي
على المحل او لم يطرء فاشترط في الاول دون الثاني ومنهم من فرق بين
كون المشتق محكوما عليه وبه فاشترط في الثاني دون الاول والقول
بالتفصيل نادر وادلته ضعيفة والحق انه لا يشترط البقاء في صدقه
مطلقا ولا بد من تمهيد مقدمة وهي انه لا شك ولا ريب في ان المشتق
كاسم الفاعل وغيره لم يؤخذ الزمان في مفهومه بحسب وضعه الاولي
لكونه اسما وانما استعمل مع القرينة على خلاف الوضع استعمالا كثيرا
حتى صار الزمان جزء منه وهجر الوضع الاول فلكون الزمان جزء

منه بحسب الوضع الثانوى والاظهر ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال
بمعنى الاعم اعنى حال التلبس الشامل للماضى والحال والاستقبال فعلى هذا
يكون اطلاق ضارب فى قولنا زيد ضارب امس او الآن او غدا باعتبار
حال التلبس حقيقيا لكن خرج الاستقبال بالاجماع وبقى الاخران
فلا يرد ما قيل من انه اذا كان حقيقة فى الحال بمعنى الاعم يلزم الاشتراك
لكونه حقيقة فى الحال بمعنى الاخص اجماعا لان الزمان الذى قلنا به
هو ان عام يشمل الازمنة الثلاثة كشمول العام لافراده واستعمله
فيهما من حيث انهما افراده لا من حيث الخصوصية فلا يلزم الاشتراك
بل الاشتراك معنوى لكونه حقيقة فى القدر المشترك على ما حققنا
فلا ضير فيه وقيل ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال بمعنى الاخص فالمشتق
حقيقة فى الحال ومجاز فى الماضى فيلزم القائل بما قلنا بالاول يكونه حقيقة
فى الماضى والحال القول بعدم اشتراط بقاء المبدء والقائل بالمجازية
فى الماضى القول بالاشتراط ويظهر الثمرة فى مواضع كثيرة فى الفقه ككراهة
الجلوس تحت الشجرة المثمرة والوضوء بالماء المسخن بالشمس والوقف على الكتبة
وحافظ القران وغير ذلك ويتفرع على ذلك النزاع العظيم بين الفريقين فى قوله
تعالى لا ينال عهدى الظالمين حجة المختار وجوه الاول قول النحاة ان اسم الفاعل
لس قام

لمن قام به الفعل والضارب من له الضرب وهو اعم من الازمنة خرج لما خرج
وبقي الباقي والرسم الاول وان افاد كونه حقيقة في الماضي ظاهرا الا انه
لعدم وجود لفظ يشمل الازمنة الثلاثة والدليل عليه تقسيمهم اسم الفاعل
اليها الثاني قولهم ان المشتق اذا كان بمعنى الماضي لا ينصب مفعوله بل
يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس والاصل
في الاستعمال الحقيقة كذا استدل العلامة وفيه ان غاية ما ثبت
صحة اطلاقه بمعنى الماضي اما كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا
فالنزاع انما هو في الثاني للاول الثالث صدق المخبر والمتكلم
والتاجر والسارق وغيرها على من انقضى عنه المبدأ والمؤمن على النائم
والغافل والقول بان صدقه عليهما لوجوده في الخزانة مجاز لا يلتفت
اليه والاعتراض بلزوم اطلاق الكافر على اكابر الصحابة رضي الله عنهم مدفوع
بجواز هجر الحقيقة لمعارض شرعي وتقديم عدم المقتضي على وجود المانع
اول الكلام حجة القائلين بالاشتراط تبادر الغير منه وهو
المتلبس بالمبدأ وهو [illegible] امارة المجاز ولزوم الاشتراك لكونه
حقيقة في الحال ولزوم اجتماع النقيضين في الجسم الابيض
الذي زال بياضه فصار اسود والجواب عن الاول ان التبادر ناش

عن كون المبدء فرداً راجحاً وعن الثاني انا لا نقول بالاشتراك

اللفظي وعن الثالث ان اطلاق الابيض بالنسبة الى زمان التلبس

بالمبدء ولا بالنسبة الى الحال فلا يجتمع النقيضان حجة مشترطي

البقاء في غير المصادر السيالة وعدمه فيها امتناع البقاء فيها

لانقضائه شيئاً حجة مشترطي في الحدوث دون الثبوت انه

لو كان شرطاً مطلقا لزم ان يكون اطلاق المؤمن على النايم مجاز

حجة مشترطيه فيما اذا طرء على المحل ضده وجودي لزوم اطلاق النايم

على اليقظان والحامض على الحلو والكافر على اكابر الصحابة باعتبار

النوم والحموضة والكفر السابق حجة مشترطي البقاء في المحكوم به نحو

زيد مؤمن دون المحكوم عليه نحو الزاني كذا لزوم عدم جواز الاستدلال

بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة

فاقطعوا ويظهر جواب الاربعة مما سبق الباب الاول في الاوامر والنواهي

وفيه فصلان الفصل الاول في الاوامر مصباح الامر هو الطلب بالقول من

العالي على جهة الاستعلاء والمراد من العالي من له تفوق على المخاطب شرعاً

والاستعلاء عبارة عما يدل على طلب العلو كرفع الصوت والغلظة

في الكلام ولفظ الامر اعني مادته المركبة من ا م ر مستعمل في عدة معان ونحو ند

الثامن الشأن كقولهم امر فلان مستقيم وما امرنا الا واحدة اى شأننا ع

نذكر المشهورة منها الاول القول نحو امر السلطان كذا اى قال كذا
الثاني الفعل كقوله تعالى اتعجبين من امر الله اى من فعل الله الثالث
الشيء نحو شغل زيدا امر كذا اى شيئا الرابع الخطب والحادثة نحو جرى
عليه امر اى خطب وحادثة الخامس العجيب والهول كقوله تعالى حتى اذا جاء
امرنا اى الاهوال والعجايب التي ارسلها اليهم السادس الارادة كقوله
تعالى مسخرات بامره السابع الحال وما عليه الانسان يقال زيد امره
مستقيم كذا ذكرها القوم لكن يمكن ارجاع بعض ثم اعلم انهم اجمعوا
على انه حقيقة في القول واستفاض نقل الاجماع عليه من جماعة
منهم الحاجبي والعضدي والتفتازاني والعلامة وعن الاسنوي انه وفاق
ونسبه شارح الزبدة الى الاكثر وبه قال الفاضل القمي وعن ابن برهان
انه قول كافة العلماء واختلفوا في باقي المعاني هل هو حقيقة فيها
ام لا وعن المرتضى انه مشترك بين القول والفعل واليه ذهب بعض
فقهاء العامة وعن ابي الحسين البصري انه مشترك بين القول
والشيء والصفة والشأن والفعل والصح الاصح انه انه حقيقة في القول
فقط للتبادر والاجماعات المستفيضة وهو حجة مطلقا استدل للسيد
المرتضى بالاستعمال فيهما والاصل في الحقيقة والجواب ان الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك ويرد عليه استعماله فى
سائر المعانى ايضا ولم يقل به حجة البصرى التردد بينهما اذا اطلق
لفظ الامر وهو علامة الاشتراك ويندفع بعدم تسلم حصول
التردد بل التبادر هو القول ثم اختلفوا فى انه هل يفيد الوجوب
ام لا ومحل النزاع ما اذا اطلق لفظ الامر او ما يشتق منه مع قطع
النظر عن الامر والقرينة كلفظ امرتك بكذا المسموع من وراء الجدار
والحق الاول للتبادر والايات والاخبار كقوله تعا فليحذر الذين
يخالفون عن امره وقوله تعا ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقول
النبى صلى الله عليه وسلم لبريرة بعد قولها اتامرنى يا رسول الله لا بل انما اشافع وقوله
لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك ع حجة الثانى انقسامه
الى الواجب والمندوب والجواب ان الانقسام اعم من الحقيقى مع
انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اجماعا كمعانيه الاخر وتظهر
الثمرة فيما ورد الامر او شىء من مشتقاته فى كلام الله ورسوله
والائمة عليهم فيحمل على الاول على الاول وعلى الثانى مصبح اختلفوا
فى اعتبار العلو والاستعلاء فى دلالة الامر على الوجوب فاعتبرهما جمع منهم
الفاضل القمى ونقل الاسنوى عن عبد الوهاب واعتبر الاكثر الاستعلاء

فقط

23

فقط منهم العلامة في التهذيب والمبادي هو المنقول عن المحقق
وابي الحسين والآمدي والمحصول والمنتخب وبه قال صاحب المعالم
واعتبر بعضهم العلو فقط منهم العلامة في النهاية وصاحب
الحقائق وهو المنقول عن جمهور المعتزلة وعنهم من لم يعتبر
شيئا منهما منهم الشهيد والاظهر الاول للتبادر واعترض بقول
فرعون لقومه ماذا تأمرون وبقول عمرو بن العاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني ويندفع بان فرعون كان في مقام
خفض الجناح والتذلل مما وصل من موسى وهرون عليهما
السلام فتوسل الى القوم توسل العبد الى المولى وامثال هذا ليس
بنادر الوقوع في مقام الالتجاء والاضطرار مع انه يحتمل ان لا
يكونا معتبرين في كلام في لغتهم وموضع النزاع هو لغة العرب
وان عمروا كان في مقام الاستعلاء لما كان يصدر منه امثال
هذا القول كثيرا بالنسبة الى معوية لاحتياجه اليه في التدبيرات
الشيطانية وليتحمله لجلب القلوب تعارضا لامير المؤمنين عليه
السلام ثم اختلفوا في استلزام الطلب الارادة وعدمه فذهب
الامامية وجمهور المعتزلة الى الاول حتى افرط بعضنا فقيل

باتحادهما وذهب الاشاعرة الى الثاني والاصح الاول لشهادة العرف
واللغة به ويحكم به وجدان السليم ولاينكره الا مكابر لكن
لا اتحاد بينهما لان الطلب عبارة عن استدعاء الشيء عن المخاطب
واقتضائه وعن القاموس الطلب محاولة الوجود واما الارادة
فهي تعلق النفس بحصول المطلوب ولا شك انه قد يكون الشيء
مطلوبا غير مراد كالدواء بالنسبة الى المريض استدل الاشاعرة
بوجهين الاول ان الله تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الاطاعة
ولم يردها منه والا لكان تكليفا بما لا يطاق الثاني ان السيد
اذا ذم على ضرب عبده واعتذر بانه لم يمتثل ثم امره بين يدي
الناس اظهارا لتمرده فهذا الطلب لا ارادة معه لان العاقل لا يكذب
نفسه ويجاب عن الاول بالمنع من عدم الارادة وكونه مما لا يطاق
انما حصل من سوء اختياره عدم الاطاعة لا من علمه تعالى بعدم
الاطاعة فان علمه تعالى غير مؤثر في المعلوم لانه علم انه سيكون
لا انه علم فكان وعن الثاني بالمنع من وجود الطلب بلا ارادة وانما
هو في صورة الامر لا طلب فيه ولا ارادة مبحثا في صيغة افعل وما
في معناها وضعا كاسماء الافعال والامر باللام اعلم ان صيغة

افعل

افعل وما فى معناها وضعاً كاسماء الافعال والامر باللام علم انّ
صيغة افعل مستعملة فى عدّة معان الاوّل الوجوب كقوله تعا
واقيموا الصّلوة الثانى الندب كقوله تعا فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا الثالث الارشاد نحو فاشهدوا اذا تبايعتم
وفرّق بين النّدب والارشاد انّ الثانى مطلوب للمصالح
الدنيويّة والاوّل للمصالح الاخرويّة ونوقش بالمندوبات
المعلّلة بالمصالح الدنيويّة كالسواك بانّه يورث ضياء
العين وفيه انّه لا يفهم منه الانحصار فى الدنيويّة و
لعلّ فيه الدنيويّة والاخرويّة وانّما علل بالاولى ترغيبا لهم
الى ما هو امتثال الله والاظهر انّ المندوب ما فيه منافع آجلة
سواء اشتمل على العاجلة ايضاً ام لا بخلاف الارشاد فانّه
مختصّ بالعاجلة والعلاقة بينهما وبين الوجوب هو
المشابهة المعنويّة اعنى الاشتراك فى الطلب الرّابع
الاباحة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم والعلاقة هى الاذن
والتجويز وربّما مثّل بقوله تعا كلوا واشربوا وهو غلط لانّهما
واجبان لاحياء النّفس الخامس الدعاء نحو ربّ اغفر لى ولوالدىّ

قيل هو الطلب الدانى من العالى على وجه الابتهال وقيل هو قريب
من السؤال والحق انه معنى خاص فيستعمل فى طلب المخلوق من
الخلوق فيقال استدعى فلان من فلان كذا والعلاقة هى الطلب
السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم وهو التواعد بالعقوبة
وهو اعم من الانذار لكونه ابلاغا مع التخويف بخلاف التهديد
والعلاقة هى التضاد لكون المطلوب هنا الترك كما ان هنالك
الفعل السابع الاهانة نحو اجلس مع النساء وقد يمثل بقوله
تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ولكن قوله انت العزيز الكريم
قرينة للاهانة كما ان الفظة ذق ظاهر فى التشفى والعلاقة
هى التضاد لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تاهيلهم
المطلوب وهنا التذليل لعدم التاهيل الثامن الاحتقار نحو
القوا ما انتم ملقون وعدم المبالات والفرق بينه وبين الاهانات
ان الثانى مطلوب بلا استخفاف فى الانظار والاول لعدم المبالات
واظهار القدرة والغلبة والعلاقة هى الطلب التاسع الامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الثانى هو الاذن
المجرد والاول هو الاذن مع الاشعار باحتياجنا اليه وعدم قدرتنا عليه والعلاقة
هى الاذن الخامس

يستعمل فى طلب المخلوق من الخالق فيقصد او ما سلف مستقلا

العاشر الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والعلاقة هي الاذن
او الطلب والثاني انسب في المقام الحادي عشر التعجيز نحو فاتوا بسورة
من مثله والعلاقة هي التضاد لان التعجيز انما يكون في الممتنعات
في الممكنات الثاني عشر التكوين وهو سرعة الوجود من العدم
نحو كن فيكون الثالث عشر التسخير نحو كونوا حجارة او حديدا
وهو الذلة والامتهان ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا
اي ذلله والفرق بينه وبين التكوين ان الثاني هو انتقال العدم
الى الوجود والاول هو الانتقال من حالة الى حالة ذلة والعلاقة هي الطلب
الرابع عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والعلاقة المطلوبية الى
الخامس عشر السؤال وهو طلب الادنى من العالي السادس عشر الالتماس وهو
طلب المساوي من المساوي السابع عشر التاديب نحو كل مما يليك
والفرق بينه وبين الندب ان الاول متعلق بمحاسن الاخلاق والثاني
اعم والعلاقة هي الطلب الثامن عشر الخبر اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي
صنعت ما شئت والعلاقة هي التضاد وقد استعملت في معان
اخر ايضا كالاستهزاء والبشارة والتعجب وغيرها والمشهور ما ذكرنا
مصباح اختلفوا في ان صيغة افعل وما معناها هل هي حقيقة في الوجوب

الطويل ح

صنع ح

ام لا الى نحو خمسة وعشرين قولا وقائل بعضها ليس بمعروف وبعضها
ضعيفة جدا فالاعراض عن اكثرها اليق والمذكور المشهورة
منها فذهب بعضهم الى انها حقيقة في الوجوب لغة منهم المعالم ناسبا
الى الجمهور الاصوليين والفاضل القمي قائلا انه المشهور بينهم والعلامة
ناسبا الى الاكثر وصاحب الحقايق وابن الحاجب وصاحب المنتهى
وهو المنقول عن الآمدي وصاحب المحصول والشافعي وابي الحسين
البصري والامام الرازي وشارح المختصر وبعضهم الى انها حقيقة
في الندب فقط ونسب الى ابي هاشم وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وربما نسب الى الشافعي وبعضهم الى انها حقيقة في الطلب يعني انها مشتركة
بين الوجوب والندب معنا وبعضهم انها مشتركة بين الوجوب والندب
لفظا لغة وحقيقة في الوجوب فقط شرعا ونسب الى علم الهدى رضي الله
عنه وتوقف بعضهم في كونها للوجوب او الندب والاصح انها حقيقة في الوجوب
لغة وعرفا وشرعا لا غير لان المتبادر منها هو الوجوب فبانضمام اصالة
عدم النقل يثبت الوجوب شرعا وقد استدل بآيات منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالتهديد والتحذير المشتمل عليهما سياق الآية دال على الوجوب لان

26

لان اصابة الفتنة والعذاب الاليم لا يكون لمخالفة المندوب وليس الوجوب

بمفهوم من قوله تعالى فليحذر حتى يرد ان وجوبه عين المتنازع فيه وعلى

فرض التسليم يلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم عند

عدم العهد كما سيجيء ان شاء الله تعالى لجواز الاستثناء منه ويرد

ان المدعى وجوب عموم الاوامر وانما افاده الدليل وجوب بعض الاوامر

والمتبادر من الاية التهديد على ترك المامور به فلا يرد احتمال

كون المراد من المخالفة حمل الوجوب عن المخالفة حمل الوجوب على غيره

لكون الاول ظاهرا راجحا والثاني مرجوحا بعيدا عن الاذهان مع

ان لفظة يخالفون متضمنة لمعنى يعرضون بقرينة تعديته بعن

ولا ريب ان دلالة الاعراض على الترك اظهر من دلالته على التبديل وتنو

بلته على تقدير العموم يكون المعنى فليحذر مخالف جميع اوامره والحذر

عن مخالفة مجموع الاوامر ليس منحصرا في الاوامر الواجبة بل الحذر عن

عن ترك جميع المندوبات ايضا واجب مع ان هذا يفيد السلب الكلي

وهو يتحقق بالايجاب الجزئي فيلزم عدم العقاب على ترك بعض الاوامر واجيب

بان المراد من العموم الافرادي لا المجموعي على سبيل التبادر لا السلب

الكلي واعترض باحتمال استتار الفاعل في الامر وكون الموصول مفعولا

فيكون الامر دالا على الحذر عن مخالفي الامر اى فليحذر عمن مخالفي الاوامر
فانهم يرتكبون المعاصي فيحتمل ان يكون المحاصي غير ترك الامر فلا دلالة
فيها الوجوب الامر واجيب بان الاضمار على خلاف الاصل ولا داعي له مع
ان الحذر مما لا يتعدى الى مفعولين فيكون قوله تعالى ان تصيبهم ضائعا
ولا يجوز ان يكون مفعولا له لقوله تعالى فليحذر لان الفعل يجب ان يجامع
علته واجتماعهما محال والجواب بانه لو كان كذلك لوجب الاتيان بلا
باللام لعدم اتحاد فاعلهما مردود بعدم وجوب الاتيان بلا بالجار اذا
كان المجرور ان او ان نحو عجبت من انك قائم ومن ان تقوم فيجوز
ان مفتوحة بتقدير من
حذف الجار في الموضعين على ما صرح به النحاة لا يقال ان المدعى وجوب
مطلق الامر والدليل لا يثبت الا وجوب امر الله تعالى مع انه انما يدل على وجوب
المفهوم من لفظ الامر لا صيغة افعل لان الاصل عدم النقل وعدم طرء وضع
جديد والامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد في الاية انما هو
على ما صدق عليه الامر فتامل ومنها قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
منعك ان لا تسجد اذ امرتك ومن البديهيات ان حقيقة الاستفهام
لا ينالها بنسبه تعالى فيكون للتهديد ولا يجوز الا لتارك الواجب وقوله
تعالى اذ امرتك ايماء الى الامر السابق وهو اسجدوا لادم فلا يعرض

فلا يعترض

وحمل الناس النزاع هذا الامعنى لنسر علم في انفعال بانها للوجوب
الامر واذا ثبتوا كون مادة الامر حقيقة في الطلب فثبت ما زعم وقال
وصيغة افعل وهذا خلاف ما صرح به انهم لا يقولون النزاع في
مادة الامر وصيغته هم

27

فلا يعترض بان الآية انما دلت على وجوب الامر المفهوم من المادة دون
الصيغة والقول بان الثابت من الآية هو وجوب امر الله والمدعى
اثبات وجوب مطلق الامر مدفوع بان المفهوم من السياق هو كون سبب
التهديد مخالفة الامر من حيث هو لا من حيث كونه امر الله تعالى والمناقشة
بان التهديد انما هو للاستكبار لا لمخالفة الامر باطلة لدلالة التعليل
على المخالفة دون الاستكبار واعترض بان الآية لو دلت على وجوب
الامر فانما هو في عرف الملائكة ولا دليل على اتحاد عرفنا مع عرفهم واجيب
بان حكاية احوال قوم لغيرهم انما يصح من الحكيم اذا استعملت حقيقتهم
في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم مع ان الاصل عدم النقل **فائدة** ظاهر
معنى الاية ما منعك من عدم السجود وهو لا يوافق المطلوب منها فلا
بد من القول باحد المجازين اما زيادة لا او كون منعك بمعنى دعاك
ومطلوبية الاختصار في لغة العرب مرجح للثاني والعلاقة هي التضاد
لان الداعي ضد المانع **ومنها** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على وجوب الاطاعة بالمامور به
حجة القائلين بالندب انقسام الامر الى الواجب والندب وقدم جوابه
وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فتعليق الامر على مشيتنا
صح

بيان ان الدليل اعم من المدعى

مفيد للندب والجواب ان التعليق الى الاستطاعة دون المشية ولو سلم فانما

يدل على ان الاباحة للندب في عرفهم عليهم السلام وللوجوب لغة والا لكان البيان

لا فائدة فيه حجة القائل بكونها حقيقة في الطلب ان الصيغة مستعملة في الوجوب

والندب فلو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في واحد

ومجاز في الاخر يلزم المجاز فيندفع المحذوران بالاشتراك المعنوي وهو المطلوب

والجواب ان تبادر الوجوب يوجب مجازية الندب ولا ضير فيه مع انه يلزمهم

مجازان اذا استعملت فيهما بقيد الخصوصية حجة المرتضى استعمالها فيهما و

الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجاج الصحابة بالاوامر المطلقة من غير

نكير واجماع الامامية واجيب بان الاستعمال اعم والاحتجاج دليل على كونها

للوجوب لغة والاصل عدم النقل والاجماع انما هو لاثبات وجوبها

شرعا لا لغة حجة ما عداه التوقف عدم التواتر والآحاد لا يفيد العلم

فلا دليل لكونها حقيقة او مجازا والجواب منع الانحصار بل يحصل

العلم باستعمال امارات الحقيقة والمجاز مصباح لا اشكال في ان

الشارع اذا اوجب شيئا ثم قال حرمته او نسخته مجموع مدلول الامر او

رفع ما يؤدي مؤداهما فيدل على الاباحة بمعنى الاعم وانما الاشكال

في انه اذا قال نسخته او رفعت الوجوب او المنع من الترك فهل يبقى

الجواز

28

ينفى الاباحة بالمعنى المذكور ام لا بل يثبت حكم آخر مقام الوجوب
من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فذهب العلامة في
التهذيب والمبادى الى الاول وهو منقول عن اكثر العامة وذهب
الفاضل القمى وصاحب المعالم والعلامة في النهاية وبعض العامة
على ما نقل عنها الى عدم البقاء بل يرجع الى الحكم السابق على الامر
كالتحريم ان كان المامور به عبادة والاباحة ان كان عادة
كالاكل والشرب وغيرهما لا الرجوع الى الحكم السابق المنسوخ كما توهم لانه
قد زال بالامر فرجوعه بعده يحتاج الى الدليل وليس فليس والفرق
ان الحكم الذى حكموا بالرجوع اليه هو الاصل في الاشياء فلا يحتاج
فى اثباته الى دليل شرعى بل يتمسك اليه عند عدم الدليل بخلاف
ما حكم به المتوهم فانه حكم شرعى يحتاج في اثباته الى الدليل والاقرب
الثانى لان المتبادر الظاهر من نسخ الوجوب رفع جميع مدلوله ولا
ريب انه مركب من الاباحة مع المنع من الترك فلو بقى احدهما لم يرفع
الجميع ولان الاباحة بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة لا يتقوم
الا باحد الفصول الاربعة فلا معنى لبقائه عند ارتفاع المقوم وادعاء
اثبات انضمام الاذن في الترك اليه لكونه لازما للمنع من الترك

المرفوع بالنسخ موقوف على تعلق النسخ بالمنع من الترك فقطع
قد قلنا ان الظاهر تعلقه بالجميع مع انه يلزم التفكيك بينهما
ان ما من الاوان فلو نفي الاباحة لزم بقائه بلا مقوم والا فالعالي
ليس عين الاول مع انهما لا يوجدان الا في ضمن الفرد فيكون وجود
هما متحدا ومع فرض تسليم جواز الانفكاك يلزم تسديس الاحكام
ولا قائل به احتجوا بان المقتضي للجواز موجود وهو الامر
موجود والمانع وهو النسخ لا يصلح للمانعية لحصول معناه برفع
المنع من الترك وقد عرفت ان المتبادر نسخ الجميع مع عدم جواز
جواز انفكاكهما مصباح اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر
فذهب بعضهم منهم الفاضل القمي والمحقق البهبهاني والحاجبي الى انه للا
باحة مجازا بمعنى رفع المنع عن الفعل والترخص فيه وهو المنقول عن
الشافعي واكثر فقهاء العامة وذهب بعضهم الى انه للوجوب منهم العلامة
في التهذيب والمبادي ونسبه في الثاني الى المحققين وصاحب المنهاج وهو
المنقول عن بعض فقهاء العامة منهم القاضي ونسب الى المعتزلة وذهب
بعضهم الى انه للندب مجازا وذهب بعضهم الى التبعية لما قبل الحظر اذا علق
الامر بزوال علة عروض النهي وتوقف بعضهم والاظهر الثاني لوجود المقتضي

اعز

اعني الامر الدال على الوجوب وانتفاء المانع لانه اما ادلة الخصم وستعرف
ضعفها او تضاد الوجوب والحرمة فلا ينتقل منها اليه فهو معارض
بتضاد الاباحة او قرينة المقام بمعنى ان وقوعه بعد الحظر قرينة
ولكون الامر لمجرد رفع الحظر ففيه ان الظن الحاصل من لزوم حمل
الامر على الوجوب اقوى مما يحصل من هذه القرينة بجهة الاولى ان حجية
الاباحة في النظر من الوجوب لان وقوعه بعد الحظر قرينة موجبة
للجزم بارادة المجاز وقوله تع فاذا حللتم فاصطادوا وفاذا قض
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن من
فالآن باشروهن وقوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق
ثلث فكلوا وادخروا والجواب عدم تسليم الارجحية لما مر من كون
الظن الحاصل من حمل الامر على الوجوب اقوى من الحاصل من هذه القرينة
وكونها موجبة للجزم بارادة الاباحة مجزوم البطلان والآيات
والاخبار انما حملت على الاباحة للقرائن من الاجماع والاخبار
مع انها معارضة بقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله تع ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله صلى الله

للحائض المنقطع حيضها فاغسلي عنك الدم وصلي حجة القائلين
بالندبية ان اقرب المجازات من الوجوب فاذا كان وقوعه بعد الحظر
قرينة لعدم ارادة الحقيقة فيتعين حمله على اقرب المجازات وجوابه
عدم ارادتها حجة القائلين بالتبعية رجوع الحكم عند زوال
المانع فان القتال كان واجبا فحرم لعلة دخول الاشهر الحرم
فاذا زال المانع عاد الممنوع وبندفع بان رجوع حكم شرعي يحتاج
الى دليل شرعي حجة التوقف تعارض الادلة وعدم المرجح وقد عرفت
رجحان المختار مصبح اختلفوا في ان متعلق الاوامر والمطلوب
بها هل هو الماهية الكلية لا بشرط ام الجزئي المطابق لها ولا بد من
تمهيد مقدمة وهي ان الكلي على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي و
عقلي فالاول ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني
هو مصداق الاول والثالث هو المركب منهما نحو الانسان الكلي
ومحل النزاع هو الطبيعي وهو اما بشرط شيء او بشرط لا شيء او لا بشرط
شيء ولا نزاع في وجود الاول في الخارج لكونه مشروطا بالفصل
المميز وفي استحالة وجود الثاني لاشتراطه بعدم الفصل المقوم
للجنس انما النزاع في الثالث فقيل بوجودها في الخارج بعنوان
الحصص

ثم تبعيتها

30

الحصص وقيل ان وجودها عين وجود افرادها وقيل بعدم
وجودها واوسطها اوسطها وعدم عدم اشتراطها بشئ
لاينافي مقارنتها اياه ولو الف شرط اذا عرفت هذا فاعلم ان الكثر
الاصوليين منهم العلامة وشيخنا البهائي والفاضل القمي والمحقق
البهبهاني ذهب الى ان المطلوب بالاوامر هو الماهية الكلية وذهب
بعضهم الى انه الافعال الجزئية المطابقة لها والاصح الاول لان الامر
مشتق من المصدر ولاشك في انه حقيقة في الماهية لابشرط
كما نص عليه المحققون بل ادعى بعضهم الاجماع فيه وما ذاد بهيئة
الامر الا الطلب فيكون الامر لطلب تلك الماهية ولانه اذا اطلق الامر
لم يتبادر منه الا طلب الماهية لا بل لا يخطر الجزئيات بالنال فضلا عن
تبادرها مع انهم يستدلون في عدم افادة الامر الوحدة والتكرار
وغيرها بان المطلوب منه ليس الا طلب الماهية وهذا هو المشهور
بينهم والمتداول في عباراتهم كما سيجئ انشاء الله احتج الخصم بان الشارع لا يطلب الا ما يمكن وجوده وطلب الماهية
مما يستحيل وجودها في الخارج فيكون المطلوب هو الفرد لا غيره لعدم ع
الجواب ان الماهية لابشرط يمكن وجودها وان كان بتوسط

من اقتصر من النفس على اقل ما تحصل به الحيوة ذمّا

الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمّا ونقض

باخيرتي الاربع لاعتبارها في الاولين اذا تركها وقس

عليه الزايد على احدى الثلث في المسح والتسبيح و

ويرادفه الفرض فان فعل في وقته المقدر اولا فاداء

وثانيا لتدارك نقص فاعادة او بعده بامر جديد

فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المحبب وقد علم

بذلك حدودها ولا نقض باداء مدرك الواحدة

واعادة

واعادة المنفرد في جماعة وقضاء مفسد الحج للوقتية

بفصل
بالتمر والنقض به والتضيق بالافساد الموسع ما فضل

وقته عنه والمضيق ما ساواه او نقص عنه كقدر

الركعة بعد غسل الحيض والكل وقت للاول لا اوله

وبعده قضاء كبعض الشافعية ولا آخره وقبله نفل

كبعض الحنفية ولا هو مراعي كالكرخي بل الواجب احد

الاشخاص المتماثلة المتمايزة بالوقت فهو كالواجب

المخير لاطلاق الامر به من غير تقييد وعدم الاثم في

فى التاخير وبطلان الصلوة قبل الوقت سمته الشيخ

والمرتضى رضى الله عنهما على التاخير الى الضيق بين العـ

الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهره وابن البراج

وهو قوى خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما لنا

خلوّ تركه عن بدل فى الفجأة ولا اثم فيخرج عن الوجوب

ولزوم تساويه قبل الوقت وفيه واوردوا اقتضاء

البدلية السقوط دائما او خلو الامر عنهما فتنتفى والقطـ

بامتثال المصلى لا من جهتها والجواب انها عن فعل

فى كل

148

فى كلّ جزء قبل الضيّق لا مطلق وخلوّه عنها لا

يمنع بثبوتها الدليل والبدل هنا تابع مسبّب عن

ترك مسبّبه الواجب اصالة كتحصيل الظنّ بوقوع

الكفائى عند تركه ولا مشاحة فى اطلاق البدل على

مثله وكون العزم من احكام الايمان لا ينافى بدليّته

فى وقت ظانّ الموت فى جزء من الوقت يعصى

بتركه قبله ان ماتا وان بقيا ففى العصيان نظر وهو

اداء والقاضى قضاء وما وقته العمر كذلك وظانّ

السّلامة ان مات فجاة فغير عاص فيهما وفرق الحاجر

تحكّم الحد الواجب الكفائى ما يسقط عن الكلّ

بفعل البعض قطعاً او ظناً شرعيّاً ووجوبه على

البعض كبعض الشّافعيّة ينفيه الاجماع على تأثيم

الكلّ غيره بتركه وتأثيم غير معيّن لا يعقل بخلاف التأثيم

بغيره ويرادبه النّفر والله اعلم سقوط الوجوب

به عن الكلّ ، الواجب المخيّر ما عيّن له الشّارع

بدلاً من غير نوعه اختياراً فخرج بالتّعيين احتراق

الميّت

الميّت وبالثاني صوم المسافر والموسّع والكفائي

وبالاخير الوضوء ونحوه ووجوب لكلّ مسقطا

بالبعض او واحد معيّن عند الله ينفي التخيير

المجمع عليه والمحال ايقاعه غير معيّن والواجب

احد الابدال الصادق على اىّ شاء او تحصيل

الكلّى كالكفّارة فيما يشاء من جزئيّاته والاجماع

على تأثيم الكلّ بترك الكفائى فارق المندوب

غير مأمور به حقيقة وفاقًا للعلّامة والكرخي و

والرّازي والفخري لنا انّ الامر للوجوب كما سيجيء و
الحاجب وموافقوه خالفونا في الدّعوى ووافقونا
في الدّليل واستدلّوا بانّه طاعة وهي فعل المامور
وبانّه احد الاقسام فان ارادوا الحقيقة منعنا
كليّة الكبرى او الاعمّ لم ينفعهم المباح ليس
جنسًا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظنّ للزوم
تخلّو النّوع عمّا هو من حقيقة الجنس وهو التّساوي
وقولهم هو الماذون فيه غفلة عن فصله
المتكلّمون

150

المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع والفقهاء
ما اسقط القضا ونقض عكسه بصحيحة العيدان
ابقى على ظاهره وطرده بفاسد قضاه ان اول وثمرة
الخلاف في الصلوة بظن الطهارة اذا ظهر خلافه
وصحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه الاثر
الشرعي ولو عرفه مطلقه به تجاوز والباطل ما قابل
الصحيح ويرادف الفاسد خلافا للحنفية ما
يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل ان كان

شرطا شرعيا والا فلا لنا ذم العقلاء العبد المامور

بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده

على عدم تحصيله وانكاره مكابرة واستدلال العلامة

بلزوم التكليف بالمحال لولاه محل البحث وتقييد

هم الواجب بالمطلق لاخراج الاستطاعة وتحصيل

النصاب مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب

لا قبله وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم مع انه

فيما نحن فيه حاصل والطلب غير منحصر في الصريح

وصح

151

وصحّة

التصريح بعدم وجوبه كالاستثنا وعدم العصيان

بتركه اوّل البحث وشبهة الكعبي مدفوعة

بما يأتي ويكفي نيّة الواجب عن لازمه المباح

موجود اجماعًا واستدلال الكعبي على وجوبه بانّ

ترك الحرام لايتمّ الّا به اوهو هو مع مصادمته للاجماع

مدخول لا لعدم التّعين لثبوت مطلبه بالتّخيير

ولا للزوم وجوب المحرم لالتزامه باعتبارين

ولا لمنع وجوب غير الشّرعيّة لثبوته كما مرّ بل لعدم

كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه هو

اذ هو الكف والمباح كاخوته الثلثة مقارنات

لا غير فحصل المخلص وبطل كلام الحاجبي المنجح

الثاني في ادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب

والسنة والاجماع ودليل العقل اما القياس

فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فهنا مطالب

المطلب الاول في الكتاب قيل القرآن كلام منزل

للاعجاز بسورة منه والتعليل لاخراج بقية

الكتب

الكتب والحديث المقدس وقيل ما نقل بين دفتي

المصحف تواترا وهما دوريان مع خروج البعض

عن ظاهر الاول وهو لا يلائم الغرض ودخول تراجم

السور في الثاني وقيل ما لا تصح الصلوة بدون

تلاوة بعضه وهو كالاول في الثاني مع دخول البسملة

التشهد ونحوه فان اخرجا بقيد التلاوة فكالاولين

في الاول فلو قيل كلام بعض نوعه معجز او كلام

يحرم مس خطه محدثا لكان اولى السورة طائفة

من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض
طرده بصدور السّورة فزيد متّصل اخرها فيه
باحديهما فنقض عكسه بالاخيرة فزيد او غير
متّصل فيه بشيء منه وطرّح استقامته وهو
عنها بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النّمل
او بسورتين فصاعدًا وقيل طائفة منه ذات
ترجمة ونقض طرده باية الكرسي ورد بارادة
الاسم وهي اضافة محضة وتعسّفه ظاهر ولو
اريد

153

ولو اريد المكتوب في العنوان لاستقام القرآن

متواتر لتوافر الدواعي على نقله والبسملات

في محالها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص

عن ائمتنا عليه السلام وللروايتين عن ابن

عباس ولاتفاق الكل على اثباتها بلون خطه

كويل فباي مع مبالغة السلف في تجريده والسبع

متواترة ان كانت جوهرية كملك ومالك اما

الادائية كالمد والامالة فلا ولا عمل بالشواذ

وقيل كاخبار الاحاد ولا بحث للمجتهد من غير [هي]

احكام الآيات وهي خمسمائة تقريبًا وقد بسطنا

الكلام فيها في مشرق الشمسين المطلب الثاني في السنة

وهي قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره غير القرآن ولا

عادي وما يحكي احدها حديث نبوي وقد يحد

مطلقه بكلام يحكي قول المعصوم او فعله او

تقريره وينتقض طرده ببعض عبارات الفقهاء

لنقل الحديث بالمعنى الا باخذ الحيثية وعكسه

بالمسموع

154

بالمسموع من المعصوم غير محكي عن مثله والتزام

خروجه يقتضي عدم سماع احد منه حديثاً اصلاً

الا ما حكاه عن مثله فالاولى هو قول الامام

المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وما

لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثاً والخبر يطلق عندنا فصل

تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل

الانشاء ويرسم ح بكلام لنسبته خارج كما مر

في صدق الخبر وكذبه بمطابقته للواقع وعدمها

لا اعتقاد المخبر وعدمه كالنظام ولا لهما وعدمهما كالجاحظ وتكذيب المنافقين في زعمهم او في الشهادة او تسميتها او استمرارها او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق او المعنى هم قوم كاذبون فلا تغتر بصدقهم في هذا الخبر فقد يصدق الكذوب في ترديد الكفار خبره صلى الله عليه واله انما هو بين الافتراء وعدمه فلم يثبت الواسطة المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه

وشبهه

وشبهة السُّمنيةُ واهية وشرطه بلوغ رواته فى

كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب واستنادهم

الى الحس وحصل قلتهم فى عدد مجاز فتروقول

المخالفين باشتراط دخول المعصوم افتراء نعم

شرط المرتضى رضى الله عنه عدم سبق شبهة تؤدى الى الاعتقاد

نقيضه لئلا يندفع كلام الكفار فى تواتر بعض معجزات

النبى صلعم وكلام المخالفين فى تواتر النص على الوصى

صلوات الله عليهما وما لم يتواتر احاد ولا يفيد

بنفسه الا ظنا ومدعي القطع مكابرة وقد يفيد

ان حف بالقرائن والمنازع مباحث يجوز

التعبد بخبر الواحد عقلا اجماعا منا واختلف

في وقوعه فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن البراج

وابن ادريس وفاقا للكثير من قدمائنا وقال به المتأخرون

وهو الاظهر لظواهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق

فلولا نفر ان الذين يكتمون ولما شاع وذاع عن

اصحاب ائمتنا عليهم السلام ومن يليهم من نشر الاحاديث

الا هما

الاهتمام باخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بشأنها
نقلا وتصحيحًا والبحث عن حال رواتها ذمًا ومدحًا
وتعديلا وجرحًا وما ذاك الّا للعمل والنهي عن
اتباع الظنّ انّما هو في الاصول لحكايته عن الكفار
واصالة البرائة ضعيفة بعده وتجويز المعارض
لا يمنع العمل قبل ظهوره والتوقّف بعد خبر ذو اليدين
لانفراده بينهم ٢ يشترط للعمل بخبر الآحاد بلوغهم
وعقلهم وعدالتهم وضبطهم وايمانهم واكتفى الشيخ عن

مع انّه لنا لا علينا ٤٤

الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطائفة بخبر ابن بكير

وسماعة وبن فضال واضرابهم وليس في اية التثبت

حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض

الاصول بعد بذل المجهود ونص الاصحاب

على توثيقه ولو جامع التفسيق التوثيق لا رتفع

الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا واما ما

ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان ابن عثمان

مع توثيق الاصحاب له فلو ثبت لم ينهض حجة على طاب

ثراه

طاب ثراه واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو
فقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها عن نقل
ما لم ينضبطه ورد بعدم منعها عن نقله ساهيا
عن انه غير مضبوط او غير ضابط تزكية العدل
الواحد الامامي كافية في الرواية وفاقا للشيخ
والعلامة وسائر المتاخرين وخلافا للمحقق
واتباعه والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل
ولدلالة اية التثبت على عموم قبول خبر الواحد

الا ما خرج بدليل كالشهادة قالوا كل خبر شهادة فلا

يكفي الواحد قلنا ممنوع بل اكثرها غيرها كالرواية

ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار

الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذالك وقد

بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين واذا تعارض

الجارح والمعدل ولم ينحصر نفيه رجح الجارح ومعه

الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه جمال الدين السعيد

اما اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث

صحيح

صحيح او بدونه كلاً او بعضاً مع توثيق الباقين فحسن

او غيرها اما مبين كذلك مع توثيق الكل فموثق و

ويترتب الثلثة في القوة وسواها او سوى الاولين

ضعيف وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة والسماع

من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير

والاجازة والمناولة والمكاتبة اوليها او مع ادلها ع

تاليه اقويها والبواقي ادناها والكل مرتبة وقد

يزاد سابع وهو الوجادة ولا عمل بالمرسل الا مع

الآ مع ظنّ عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير

ولا يقدح روايته عنه احيانا كما ظنّ اذ المنقول

عدم ارساله عنه لا عدم روايته المطلب الثالث في الاجماع

قيل هو اجماع المجتهدين من هذه الأمّة في عصر على

امر والانسب بمذهبنا من عدم قول المعصوم

عن الاجتهاد تبديل المجتهدين برؤساء الدّين

وحجّيته عندنا لكشفه عن دخوله وعندهم للاجماع

على القطع بتخطية المخالف ولا ورود للوعيد على

اتباع

159

على اتباع غير سبيل المؤمنين وجعلهم وسطا ولقوله

صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما

تواتر معنى وليس السكوتي حجة لاحتمال التصويب

والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالا

نكار وخرق المركب باطل عند ناسط لمخالفة المعصوم

قطعا وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد البكر مجانا

والاجاز كالفسخ ببعض الخمسة موت احد الشطرين

المختلفين كاشف عن خطائهم واصابة الباقين ودخول

المعصوم يمنع التعاكس كنفي الاجتماع على الخطاء بجنسية

لا مر فلا يلزم اتحاد محله وبهذا يمكن الاحتجاج

على عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه

لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه ويؤيده

قوله صلى الله وآله لا تزال طائفة من امتي على الحق

حتى يوم الساعة اجماع اهل البيت عليهم

السلام حجة لاية التطهير ونزولها في شأنهم مما

شاع وذاع وروى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد

الخدري

١٦٠

الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله نزلت

هذه الآیة فی خمسة فیّ وفی علیّ وحسن وحسین ع

وفاطمة انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس

اهل البیت ویطهّرکم تطهیرًا ولام الرّجس للجنس

ونفی الماهیّة نفیٌ لکلّ جزئیّاتها من الخطأ وغیره

وهذه الرّوایة وتذکیر الضّمیرین فی الآیة واشارته

صلی الله علیه و آله الیهم بقوله اللّهمّ هؤلاء اهل بیتی

واخراجه لامّ السلمة رضی الله عنها عنهم شواهد

صدق علي انّهم هم المراد من اهل البيت في الآية تمام عبرة

بايهام سوق الكلام انّ المراد بهم النساء وروى

البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلّى الله

عليه وآله ذات غداة وعليه مرط مرحّل من شعر

اسود فجاء الحسن فادخله ثمّ جاء الحسين فا

دخله ثمّ جاءت فاطمة فادخلها ثمّ جاء عليّ فا

دخله ثمّ قال انّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس اهل

البيت ويطهّركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل

عن ام

161

عن ام السلمة ان النبي صلى الله عليه واله كان في بيتها فا

تته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة فقال ادعى

زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا

ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما

يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم

تطهيرا فاخذ رسول الله عليه واله فضل الكساء فكساهم

به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال اللهم هؤلاء

اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا

قالت فادخلت راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول

الله فقال انك الى خير انك الى خير ومما ينادي

بحجية اجماعهم عليهم السلام قول النبي صلى الله عليه

وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا

كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى

يردا على الحوض رواه احمد بن حنبل وغيره بطريق

عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ وفي صحيح مسلم

عن زيد بن ارقم مثله وفي اخره قال حصين ومن اهل

زيد

162

بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده ومما

يؤيد بذلك ايضا انهم عليهم السلام مهبط الوحي

الالهي وفيهم باب مدينة علم النبي وهم اخص

الخلق به صلى الله عليه واله واقربهم اليه وافضلهم

لديه كما ينبئ عنه اية المباهلة فهم عليهم ابعد

عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتداء اثرهم والا

هتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن

شرط الاختصار ولكن احق بالحماية والانتصار

يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته صح

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافاً

للغزالي وبعض الحنفية لنا اشتراك الدليل

بينهما واستدل الحاجبي بالاولوية لقطعية

دلالته دون الخبر وفيه نظر وبقوله عم نحكم

بالظاهر اي بما يفيد الظن وافادته له ظاهرة وفيه

انها معارض ببعد الاطلاع عليه وعلى بقائه

قالوا اثبات اصل بظاهر قلنا كثبوت السنة

وهي اعظم الاصول وقد يتجوز في تسمية المشهور

اجماعاً

اجماعاً وربّما الحق به وقربه الشيخ الشهيد في

الذكرى المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات

الحكم في الزمن الثاني تعويلاً على ثبوته في الاوّل و

الاظهر انّه حجّة وفاقاً لاكثر اصحابنا وخلافاً

للمرتضى رضي الله عليه واغلب الحنفيّة واكثر المتكلمين

لنا ثبوت الحكم اولا وعدم تحقق ما يزيله فيظنّ

بقاؤه ولولاه لم يتقرّر المعجزة كما قاله البيضاوي

وفيه ما فيه ولعدّا رسال المكاتب والهدايا

من البعد بسفهها ولكان الشك في الزوجية كالشك
لشك في بقائها قالوا حكم من غاب عن زيد
ببقائه في الدار بسفره وبنية الثاني مع اعتقاده
به مطر وحتى قلنا العادة بالخروج قاضية و
غلط المثبت ابعد من النافي تذنيب في القياس
مساواة فرع الاصل في علة حكمه او اجراء حكم
الاصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك الاركان
الاربعة وليس بحجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص
العلة

العلّة انّ جعله منه لنا قوله لا تقف ما ليس

لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انّ

الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً خرج ما بدليل فبقى

الباقي وقوله ع فاذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا اعظمهم

قشيم قوم يقيسون الأمور برآئهم واجماع العترة

على ردّه فقد تواتر عندنا انكارهم له ومنع

شيعتهم من العمل به واما قول امير المؤمنين ع اتوجبون

عليه الرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماءٍ فمن

طريق الاولوية وكثرة اختلاف الاحكام مع التماثيل
كالفرق بين العدتين والعيد وجارية والغاصب
والسارق وتماثلها مع التخالف كقتل الصيد
عمداً وخطأ والكفارة في القتل خطاء والصوم
والظهار والقتل في الردة والزنا فكيف يحكم
من مجرد تشابه المحال بتشابه الاحكام قالوا قال
سبحانه فاعتبروا ان انتم الا بشر مثلنا وقررد
والله معاذا على قوله اجتهد رأيه ولقوله ا د

ارايت

165

ارايت لو تمضمضت وخبر الخثعمية والشركة

في السرقة وعمل الصحابة به شايعا ذايعا بلا نكير

فيكون اجماعا قلنا المراد الاتعاظ كما قال

سبحانه ان في ذالك لعبرة وسوق الآية مانع من

حملها على القياس وجعل الشرعيات كالعقليات

قياس مع تضمن الآية انكاره وخبر معاذ ضعيف

دلالة وسندا وقد روى امره بالمكاتبة وخبر

المضمضة تمثيل وكذا السرقة والخثعمية وقوله

واله دين الله احق بالقضا يعطى الاولوية واذكار

كثير من الصحابة كابن عباس وشيخيكم وغيرهم

له مشهور فاين الاجماع وحيث ان القياس عندنا

باطل من اصله فلا ثمرة فى ذكر شروط عندهم

المنهج الثالث فى مشتركات الكتاب والسنة

وفيه مطالب المطلب الاول فى الامر والنهى الامر طلب

فعل بالقول استعلاء وصيغته افعل وما فى

معناه حقيقة فى الايجاب لا فى الندب ولا فيهما

لفظا

لفظياً ولا معنوياً ولا مع الاباحة ولانّ الكلّ مع

التهديد لشيوع احتجاج السلف بمطلقها عليه

بلا نكير ولقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امر

تك فليحذر الذين يخالفون عن امره واذا قيل

لهم اركعوا لا يركعون وقوله ع عليه وآله انما انا

شافع لولا ان اشقّ على امتى لامرتهم بالسواك و

لعدّ العقلاء ترك العبد الامتثال بعد قول سيده

افعل عصياناً والردّ الى الأستطاعة لا الى المشية

والمجاز اولى من الاشتراك ودليل التقييد قد ذكر

والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا لا اشعار

فى صيغة الامر مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مرتضى

المرتضى وقيل به وقيل بها لنا خروجها من صيغة

الامر كالزمان والمكان والقياس على النهى باطل

والفارق قايم من وجهين والتكرار فى الصلوة والصوم

مستفاد من امر خارج واقتضا الامر بالشى النهى عن تركه

مسلم لكنه بحسب الامر والامتثال بالمرة لا يوجب

ظهور ق

167

ظهوره فيها والمعلّق على علّة ثابتة يتكرّر لا غيرها   بتكرّرها ع

الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور

او تراخ وعليه المحقّق والعلّامة وهو الحقّ والشيخ على

الفوريّة لنا خروجها كامر والعصيان بتاخير السعي الحاقّة

والقياس باطل وذمّ ابليس للتعيين والتاخير غير متعيّن

ولو تعيّن فكما وقته العمر والمسارعة والاستباق لها

للفضل   اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ

اعني تركه مما لا ينبغي الريب فيه واما الخاصّ فللمثبتين

توقّف الواجب على تركه فيجب واستلزام فعله ترك

الواجب فيحرم وفيهما كلام وللنافيين تحقّق

الذّهول حال الامر بالشّيء عن الاضداد الوجوبيّة

فاين النّهى عنها وفيه انّه مستنبط منه كدليل

الاشارة فلا يضرّ الذّهول مع انتفائه فيما اصل

هذا الاصل له وللبحث من الجانبين مجال واسع

ولو ابدل النّهى عن الضّد الخاصّ بعدم الامر به

فيبطل لكان اقرب   الشّيخ والاكثر على انّ الامر

بالموقّت

168

بالموقت لا يكفي في وجوب قضائه لو فات لعدم الدلالة

ثم صوم يوم الخميس على صوم غيره بوجه واحتمال الاختصاص

جهة الحسن والاستدلال بالاداء على الاداء والس

التسوية ضعيف قالوا امرنا بالصوم وبتخصيصه

وبفوت الثاني لا يفوت الاول والا الوقت كاجل

الدين ويلزم اداؤه قلنا التعدد خارجا

مم واشتغال الذمة فارق واستدراك الفائت

مانع قيل المط بالامر فعل جزئي مطابق للماهية

الكليّة لا هي لاستحالتها خارجا وقيل بل هي لتقييده

والمط مطلق ومنشاء النزاع الاختلاف في وجودها

لا ليشترط والحق وجودها بوجود افرادها

فتطلب في مطلقها لا ينافي مقيدها بل يشمله

والقول بان منشاء النزاع عدم التفرقة بينها

بشرط وبلا بشرط بعيد النهي للتحريم للتبادر

ولذم العبد على الفعل بعد قول سيد لا تفعل و

لفحوى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا و

واهل

169

و اهل المطر به كف النفس او عدم الفعل قولان حتى للعلامة

فى الكتابين فللاول لزوم عدم تاثير القدرة فى الثانى و

للثانى اغلبيت الغفلة عن الاول وهذا ظهرو

تاثير القدرة فى الاستمرار كما مر   النهى للدوام

عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر فلا وللعلامة

قولا ولنا استدلال السلف به على دوامه من غير نكير

والمستدل بالمنع من ادخال الماهية فى الوجود ان

عنادائما فمصادرة والا لم ينفعه قالوا ورد لهما كقوله

ولا تقربوا الزنا ونهى الطبيب للمريض عن اكل اللحم

فيشترك ويقيد بالدوام ونقيضه بلا تكرار ولا

نقض قلنا قرينة التوقيت قائمة والتصريح بما

علم ضمنا شايع النهى في العبادات لعينها او

جزئها او شرطها يدل على فسادها لكشفه عن

قبح الماتى به فهو غير الغير المامور به فلا امتثال

ولا امتناع مع تساوى الحكمتين او مرجوحية حكمة

وامتناع الصحة مع رجحانها والشيخ ساوى

البطلان

بغيرها والدليل جار فيه والمباحث مستظهر وابو

حنيفه والشيباني قالا يدل على صحة المنهى عنه

والا لامتنع فلا يمنع ولكان غير الشرعي كالامساك

في العيدين لا ... الصوم قلنا الشرعي امتناعه

بهذا المنع والشرعي ذو الصورة المعينة وان فسد

مع النقض بصلوة الحايض وبيع الملاقيح

المطلب الثاني في العام والخاص وقيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له ونقض عكسا بالمسلمين

والرّجال ان اريد بالموصول الجزئيّات وبالرّجل

ولا رجل ان اريد به اللاّجزائية فتعيّن الاعمّ منهما

فانتقض طردا بزيدين وزيدين والجمل وعشرة

وقد يسدّد بتمحلاّت وذا ... الفخري بوضع

واحد لئلا يختلّ طردا بالمشترك وقد يق عكسا

ايضا الغزالي العامّ هو اللّفظ الواحد الدّال من

جهة واحدة على شيئين فصاعدا ونقض عكسا

بالموصول والمستحيل وطردا بالمثنى والجمع المجرّد

وقد يصلح

١٨١

وقد يصلح بتكلفات الحاجبر مادل على مسميات

باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقال

يخرج عشرة وبمطلقا المعهود وبضربة ويتطرق

اليه البحث من جهات كانتقاض طرده دجل

ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاض

طرده بمسميات وقد يذب عنه بتعسفات العلامة

هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح

له بالقوة مع تعدد موارده ويرد سبق الصلوح

العموم مع انتقاض عكسه بالاطفال وعلماء البلد

البلد والموصولات كالذى يأتى وباسماء الشرط

كمهما تأكل لتنا ولها قوة ما لا يتنا ولها فعلا

ويمكن توجيهه بتكلف والاولى ولا يبعد ان يقال

هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه

او جزئياته صيغ العموم حقايق فيه لا في

الخصوص كاسم الشرط والاستفهام والموصول

واسم الجنس معرفا باللام او مضافا والجمع كذلك

والنكرة

والنكرة المنفية وقيل حقايق في الخصوص لانه لنا
استدلال السلف بها عليه من غير نكير والاتفاق
في كلمة التوحيد والجعالة والحنث في الاخبر لجد
او الكذب في ما ضربت وقصة ابن الزبعرى وتيقن
الخصوص غير ناهض والمجاز خير من الاشتراك و
المثل المشهور لا يفيد   اقل مراتب صيغ الجمع
ثلثة لا اثنان لتبادر الزايد عليهما وحجب الاخوين
للاجماع لا للاية وقوله تعالى انا معكم لهما مع فرعون

وظاهر قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة لانعقادها الا لتعليم اللغة مع ان البحث في صيغ الجمع لا في لفظه فصل التخصيص قصر العام على بعض مسمياته ويطلق على قصر غيره كعشرة وهو اما متصل هو الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل او منفصل وهو بغيرها ويجوز في الاخرين الى واحد وفي غيرها بمتصل او منفصل في محصور قيل الى اثنين وفي غيره ان

ابقى

183

بقي جمع يقرب من مدلوله لنا الغور اءيت كل من

في البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة وليس للمخالف

ما يعول عليه العام المخصص بمبين حجة

في الباقي وللمخالف خمسة اقوال امشها في اقل الجمع

لنا بقاء ما كان فاحتجاج السلف فيه بلا نكير

وعصيان العبد باهمال الكل لا للزوم الدور

او التحكم لانه ذو رمعية قالوا تعددت مجازاته

فتردد والمحقق اقل الجمع قلنا تعين بالدليل

وتحقق السبب لا يخصص العام جوابا او غيره

كبير بضاعة وشاة ميمونة لقيام المقتضي مع عدم

التنافي واحتجاج الائمة باية السرقة والظهار و

اللعان قالوا لو عم اخراج السبب بالاجتهاد كغيره

ولكان نقله بلا فائدة ولفاتت المطابقة ولحنث من

حلف لا تغذيت بكل تغد بعد تغد عندي

قلنا القطع بارادة دخوله مانع وهذا المنع مع

معرفة السبب ثمرة والمطابقة بالزيادة حاصلة وسبب

المحنث

١٧٦

الحنث عرف خاص • تخصيص السنة بمثلها

وبالاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر لا بخبر

الواحد عند الشيخ واتباعه وجوزه العلامة

وجماعة وقيل ان خص قبله بقاطع وقيل بالوقف

ومال اليه المحقق وهو اسلم المانعون لا يعارض

ظني قطعا ولو خص لنسخ اذ هو تخصيص في

الازمان المفصلون انما تعارض به اذا ضعف العموم

بالمجازية المجوزون اعمال الدليلين اولى من طرح

الواحد وقطعي المتن ظني الدلالة يعارضه معاكسه

فجمعنا بينهما وعدم النسخ للاجماع والضعف

بالمجازية غير لازم اذا تنافى العام والخاص

ويقارنا بني عليه وان تقدم فبعد حضور العمل

به منسوخ وقبله مخصص، وان تاخر فكالمقارن

عند المحقق والعلامة وناسخ عند المرتضى ولنا

تقديم العام يوجب الغاءه او نسخه وتقديمه التجوز

لا غير فهو اولى وليست النصوصية الا كالعموم والمتاخر

وصو

185

وصف لبيانية وان جهل التاريخ فكالاول واحتمال

النسخ معلق على ما الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة

لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص

بالفحص عنه لا باصالة عدمه لنا شيوع المثل المشهور

فحصل الشك فوجب قالوا فيجب عن التجوز لمساواته

وليس فليس قلنا الفرق قائم للمثل وما قيل من اكثر

اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل القاضي

بشرط القطع بعدم المخصص والمعارض قلنا فيبطل

العمل باكثر الادلّة وافادة كثرة البحث او فحص

المجتهد اتمّ والسّند رجوعه بالاقوى فصل

الاستثناء في المنقطع مجاز لا مشترك لفظيّ ولا

معنويّ ومن ثمّ لم يحملوه عليه الّا مع تعذّر

المتّصل وقوله تعالى الّا اتّباع الظنّ والّا قيلاً

سلاماً سلاماً ونحوهما غير دالّ على الحقيقة وفيه

نظر ويشترط الاتّصال ولو حكما اللزوم جهالة قدر

المبيع والموجر ونحوهما ولا الغاءهم استثناء المقرّ

بعشرة

126

بعشرة دراهم ابعد مدة لا لما روى عن تعيين

التكفير مع استهلية الاستثناء اذ لم يثبت الرواية

الرواية عندنا قالوا جوزه ابن عباس الى شهر

قلنا لم يثبت او اراد اظهار ما نوى اولا

الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا والاكثر على جواز

الاكثر من الباقي فضلا عن مساوية وقيل بالمنع مطلقا

في العدد خاصة قيل مطلقا لنا قوله تعالى الا من

من اتبعك من الغاوين وفي الحديث القدس

الا من اطمه واتفاق الفقهاء على الواحد بعد

عشرة الا تسعة والكلام جملة واحدة فلا انكار

بعد اقرار واستهجان المثال المصوغ كاستهجان

له واحد الى عشرة قيل المراد بعشرة في له علي عشرة

الا ثلثة معناها وقيل سبعة والا قرينة التجوز

وقيل لها اسمان مفرد ومركب للاول لزوم الاستغراق

او التسلسل في اشتريت الجارية الا نصفها والقطع

بارادة نصف كلها فبطل الثاني ولزوم الخروج

عن قانون

122

عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم و

فبطل الثالث والرابع فتعين الاول وللثانى لزوم

كذب ما هو صدق قطعا ولا مناص عن ارادة

احديهما لكن الاقرار بسبعة وللثالث بطلان

الاولين بما مر فتعين ويدفع لسبق الاخراج الا

سنادوفى المقام كلام الاستثناء بعد جمل

بالواو الشيخ والشافعية للكل الحنفية للاخير المرتضى

بالاشتراك الغزالى بالوقف واليه مرجع الحاجب

للاول صيرورتها كالمفرد واستهجان التكرير

ودفع بالمنع والهجنة للتطويل مع امكان الاكثر

فى الجميع وللثانى لم يرجع الى الجلد فى اية القذف

والثانية كالسكوت ودفع بصرف الدليل والكل

كالواحدة وللثالث حسن الاستفهام واصالة

الحقيقة ودفع برفع الاحتمال وبمرجوحية الاشتراك

فصل الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس

للحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه واثباته لنا

الهم
النقل

178

النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها له شرعية

لا لغوية باطلة واخراج الطهور ليس من الصلوة و

للتقدير وجهان وكذا في المنفي الاعم والتخصيص بالـ

لشرط والصفة والغاية كالاستثناء في كثير من الاحكام

وبالعقل شايع وحجة المانع واهية قيل الضمير في مثل

قوله تعالى وبعولتهن مخصص ومنعه الشيخ والحاجبي

والعلامة قولان والمرتضى والمحقق بالوقف وهو سلم

للاول لمخالفة الضمير مرجعه وللثاني مجازية لفظ

لايستلزم مجازيته اخر لنا تعارض المجازين بلا مرجح

والاستخدام شايع المطلب الثالث في المطلق والمقيد الم

المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه فان

اختلف حكمهما فلا حمل مط اجماعًا الا مع التوقف

وان اتحد موجبهما مثبتين حمل اجماعًا بيانًا لا نسخًا

وقيل به ان تاخر المقيد لنا الجمع اولى ويتعين اليه

البرآت ويرجع الى التخصص ومنفيين يعمل بهما اجماعًا

وان اختلف فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون

على منعه

١٨٧

على منعه المطلب الرابع في المجمل والمبيّن المجمل ما دلالته

غير واضحة وهو اما فعل او لفظ مفرد او مركّب

ولا اجمال في نحو قوله تعالى حرّمت عليكم الميتة لظهور

المراد ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اذ الباء

للتّبعيض كما مرّ اما نحو قوله سبحانه السّارق والسّارقة

فاقطعوا ايديهما جزاء بما كانوا يكسبون فالمرتضى

مجمل في اليد لاطلاقها على كلّ العضو وبعضه وقيل

وفي القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح

والعلامة منه والفخري والحاجبي لا اجمال فيهما

لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض

بالقرينة والقطع ظاهر في الاية ومال له محمل لغوي

وشرعي كقوله ص الطواف بالبيت صلوة الاثنان

فما فوقهما جماعة ليس بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة

بعثته صعم واله لتبليغ الاحكام لا اللغة

المبين نقيض المجمل والبيان بالقول اجماعي

وبالفعل عند الاكثر وتاخيره عن وقت الحاجة

محتنع

نقحي

180

ممتنع اجماعًا واليه جايز الغزالی ممتنع المرتضی

فيما يراد به غير ظاهره كالعامّ امّا المجمل كالغز

فيجوز لنا تاخير البيان فی كثير كالصلوة والحج

للغزالی هو كخطاب العربی بالتركی فی عدم الفهم

للمرتضی لزوم الاغراء بالجهل وللمرتضی هو فی الثانی

لا الاوّل قلنا فرق بين عدم الفهم اصلا والتردّد و

وتجويز التخصيص مقرّر والنسخ وارد المطلب الخامس

فی الظاهر والماوّل الظّاهر ما دلالته مظنونة لرجحانها

والماوّل المحمول على المرجوح لمقتض والتاّويل منه

قريب كحمل آية انّما الصّدقات للفقرا على بيان

المصرف وبعيد كتاويل اطعام الستّين باطعام

طعام ستين وامساك الاربع بابتداء النكاح والاوّل

والابعد كتاويل خبر فيروز بذلك وتاويل المسح

في آية الوضوء بالغسل وقد بسطنا الكلام عليه

في مشرق الشّمسين المطلب السادس في المنطوق و

المفهوم للمنطوق ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النّطق

وضع

181

وصريحه مطابقي وتضمني وغيره التزامي فان قصد

وتوقف عليه صدق او صحة عقلا او شرعا فدلالة

اقتضاء وبدونه مع اقترانه بما لولاه التعليل لبعد تنبيه

والا فدلالة اشارة والمفهوم ما دل لا في محله فان

كان المفهوم موافقة ففحوى الخطاب وفي لحن الخطاب

او مخالفة فدليل الخطاب وهو مفهوم الشرط وال

الصفة والغاية واللقب والحصر مفهوم الشرط

حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا لله

للمرتضى وموافقيه لنا التبادر والسؤال عن سبب القصر

مع الامن وقوله لازيدن عن السبعين قالوا قد يكون

للشرط بدل وقال تعالى ان اردن تحصنا قلنا فهو

احدهما وانتفاء التحريم لامتناع المنهى عنه او

فصل

الغرض المبالغة او الاجماع عارض مفهوم الصفة

حجة عند الشيخ والشهيد فى الذكرى ونفاه الاكثر

كالمرتضى والمحقق رحمه الله والعلامة للاول الولاة للمغو[صف]

كالانسان الابيض حيوان وقول ابى عبيدة فى قوله

طل الواجد

لى الواجد يحل عقوبته وعرضه وللثانى انتفاء الثلث

والوصف قد يكون للاهتمام او للسؤال عن محله

اوسبق حكم غيره اوخطوره ونحوها ووجود ما

لا يحتمل شيئا منها ممنوع ولعل قوله عن اجتهاده

مفهوم الغاية حجة عند الاكثر الا المرتضى

وبعض العامة لنا ان المبادر من نحو صوموا

الى الليل بيان اخر وجوبه قالوا اما مر فى الصفة قلنا

الصوم المقيد يكون اخره الليل يعدم فيه البتة

بخلافها ومفهوم اللقب ليس حجة والمخالف نادر

واختلف في انما ونحو العالم زيد والاظهر حجيتهما

في النسخ وهو رفع الحكم الشرعي متاخر

ووقوعه اجماعي ونفاه الاصفهاني سيما في القران

واية القبلة والعدة والصدقة والثبات تكذبه

وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لا يصدقه وما في التورية من امر ادم عم بتزويج

بناته ببنيه يكذب اليهود وما نقلوه عن موسى

ع قرنة

بدليل نسخ [illegible]

183

قرية او يراد طول الزمان كما تضمنته التورية في

عتق العبد والمصلحة تختلف باختلاف الازمان

وسائر شبههم ظاهرة الدفع هل يجوز نسخ

الشيء قبل حضور وقته المرتضى والشيخ والعلامة

والمعتزلة لا والمفيد رحمه الله والحاجبي واكثر الاشاعرة

نعم للاول لزوم البداء وتعلق الامر بمتعلق النهي ولزن

حسن قبح النهي او قبح قبح الامر والثاني قوله

تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعود الخمسين الى

الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة وذبح اسمعيل وسائر واقم
الرفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض
على كل من الفرقين مستظهر بنسخ الكتاب والسنة
متواترة واحاد بالمثل والكتاب بالمتواترة وهي به لا
احدهما باحادها والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
الا ان تحقق قبل انقطاع الوحي وقد تنسخ التلاوة
لا الحكم وبالعكس وهما معا ويجوز بالاشق كعاشورا
برمضان وبلا بدل كاية ومع قيد التابيد لا
تناقض

الصلوة

184

لا تناقض كالتخصيص وليس للمخالفين ما

يعتدّ به   فى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط

الحكم الشرعى الفرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة

العلامة فى النهاية استفراغ الوسع فى طلب

الظن بشئ من الاحكام الشرعية بحيث

ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبى استفراغ

الفقيه الوسع فى تحصيل الظن بحكم شرعى

ووافقه العلامة فى التهذيب ويراد بالفقيه

من مارس الفن اذ الاجنبى بعيد عن استنباط

وينتقضان طردا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط

والتجزى جايز لرواية ابى خديجة عن الصادق

ع ولغرض المساواة فى الاطلاع على دلايل الحكم

فلا فرق والنقض عن المطلق غير قادح كالعالم

والاعلم وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف

فى تجزيته هو الاجتهاد فى الفروع احكام

النبى ع

185

النبيّ ع ليست عن اجتهاد باجماعنا وما
ينطق عن الهوى ان هو الّا وحيٌ يوحى
والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به
وحيا كاجتهادنا بقوله تعا فاعتبروا ولعلمه
بعصمته عن الخطاء فاحكامه قطعيّة لا ا
جتهاديّة وهذا يعمّ سائر المعصومين سلام
الله عم واية العفو تلطف كير حمك الله واية
المشاورة في غير المسائل الدّينيّة والّا كان مقلّد

الهم ويمنع كون الاذن حكما شرعيا والتخيير اولا
فى سوق الهدى ثم ايجاء فضل التمتع ممكن
وكذا سرعة الوحى باستثناء الاذخر ليس ابعد من
سرعة الاجتهاد وسبق سماع العباس استثناءه
منه محتمل ورب فضيلة تترك لما فوقها او لغرض
كحسم قولهم لو كان وحى لما اجتهد كما حسم
فى الامية طعنهم بالنقل من الكتب المشهورة
عدم التصويب لشيوع تخطية السلف بعضهم
بعضا

بعضا بلا نكير ولما روى ان للمصيب اجرين وللم
للمخطي واحد وللزوم اجتماع النقيضين وليس
مشتركا لاختلاف المتعلق ولاستلزام اعتقاد
كل منهما رجحان امارته تخطية احدهما فيه و
للبحث في الكل مجال ويلزم معزلة المخطية عند
تغير الرأي سيما امر المقلد والمقلد باتباع الخطأ
وهو قبيح عقلا وفيه تامل لابد لمن يجتهد
في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد

فيها من العلوم العربية والمنطق والاصول والتفسير

والحديث والرجال وظن عدم الاجماع على خلافها

ولابد مع ذلك من انس بلسان الفقهاء وقوة على

رد الفرع الى الاصل وهي العمدة في هذا الباب ولا

يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم

والتفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة

الممارسة والاطلاع غير بعيد واجتهاد الفاسق

نافع له لا والافضل متعين عندنا وهم مختلفون و

بتخيير

لا لغيره والحي على تقليده في سعة الحكم اذا ضاق
وتعين وتقليده

184

ويتخيّر مع التّساوى كالمجتهد مع التّعارض والتّكافؤ

هل يكفى التّقليد فى الاصول ام يجب النّظر ام يحرم

للاوّل والثالث لزم الدّور ان وجب اكتفاوه

من الكفّار بكلمتى الشّهادة بدون تكليف استدلال

وقوله عليكم بدين العجائز ونهيه الصّحابة عن الكلام

فى مسئلة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم

فعدم امر احدهم احدا به وانّ الاصول اغمض ادلّة

من الفروع فهى اولى بالتّقليد وان الشبهات كثيرة

والنظر مظنة الوقوع في الضلالة والتقليد اسلم

وان قول من يوثق به كالنبي ع والامام م بل العدل

العارف وقع في النفس مما يفيده هذه الدلايل المدونة

وان قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

مطلق غير مقيد بالفروع والثاني ذم التقليد في

الكتاب المجيد خرجت الفروع بالاجماع فبقيت الاصول

والجاب النظر على النبي ص تعالى فاعلم انه لا اله الا الله

فالامة اولى او التاسي في الاجماع على وجوب العلم با

الاصول

188

ما اصول الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب
واجتماع النقيضين والخروج عن التقليد ووجوب
النظر عندنا عقلي والاكتفاء بالشهادتين اعتماداً
على ما تشهد به عقولهم ودين العجائز من كلام سفيان
الثوري والنهي للصحابة عن الجدال وعدم النقل لوضوح
الامر عندهم مع قلة الشبهة وانّ غمضيته ما تطمئن به
النفس ممنوعة بل انما هي فيما تردّ به الشبهة والمظنة
تجري في المقلد فيتسلسل او ينتهي الى ناظر ويلزم الم
المحذور مع زيادة احتمال كذبه والرجوع الى المعصوم
ليس تقليداً والا وقعية في غيره ممنوعة والسوال عن

شبرية الانبياء السابقين هذه خلاصة ادلة الظن فمن
وللبحث في اكثرها مجال والى اشتراط القطع يرجع الا
الكلام واثباته مشكل وبالله الاعتصام ٭ في الترجيحات
الترجيح تقديم معارضتها فلا تعارض في قطعيين لا
جماع النقيضين ولا قطعي وظني والترجيح في النقليين
اما بالسند او المتن او المدلول او الخارج فالسند
بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة و
العربية والفطنة والورع والضبط وكثرة المزكين
واعدليتهم واعلميتهم بالرجال وبالمباشرة والمشافهة
والقرب والجزم والحفظ او مخالطة العلماء والتحمل
بالغا

اما لو تعارض الظن عمل باحدها كما اقتضى ان الامارة فالقوي حج

189

بالغا وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول واما المتن
فالمسند على المرسل والمقروء على المسموع والمسموع
من الاصل على المشتبه والمؤكد على العاري والحقيقة على
المجاز واقربه على ابعده واقله على اكثره وهو على المشترك
والخاص على العام وغير المخصص عليه والفصيح على
غيره لا الافصح عليه والمنطوق على المفهوم والموا
فقة على المخالفة والاقتضاء على الاشارة والمتضمن
التعليل مقدم على عدمه والمنقول بلفظه على ما بمعناه
والعام المخصص على الخاص المؤول واما المدلول فالتحريم
على الاباحة والاثبات على النفي واما تضمن درء الحد

على الموجب في العتق على عديمه واما الخارج فالمعتضد بغيره

على عديمه وما عاضده اظهر ومذكور سبب الورود

وما عمل به الاعلمون وما دليل تاويله ارجح و

يتركب المرجحات مثنى وثلاث ورباع

فصاعدا فاتبع منها الاقوى والزم ما هو

اقرب الى التقوى والحمد لله على نعمائه

والصلوة على سيد الانبياء واشرف

الاولياء تمت الزبدة بعون الله الملك الم

المعبود في يد الحقير الفقير قليل الطاعة

كثير المعصية محمد بن نظر على شروانى غفر الله

وقد مضى من هجرة النبي عم الف ومائتان وثلثين واثني

ثم على العمر والحسن الحسين والي

190

(9)

بول انبر مال مستعدد

یکصد و پنج نیم ۷۵ عدد پنج نیم نیم را هر منت

تا مبلغ پنج نیم یکمنت یک

امانت ملا علی خلد

۷۵ عدد منات

از برای کتاب

جامع برهان و تحفة

المجالس

وبه نستعين   بسم الله الرحمن الرحيم   هذه تعليقة متعلقة بالقوانين

الحمد لله الذي بين لنا قواعد الأصول ورتب احبائنا عما لنا بقلائد المعقول والمنقول وعين شوارق
الحق بشوارد فوائد العقول وهيئ لنا شدائد يوم الوصول بالآيات الواضحة الحجول واخبار الرسول
والصلوة والسلام على آله الفحول مادام اللفظ مدعوا بالدال والمعنى بالمدلول وبعد فيقول العبد الجهول اعني
عبد الرسول بن محمد حسن الحسيني الزنوزي الوطن والخوئي المسكن احسن الله حاله وجعل مآله الى الحسنى انى كنت حين
مباحثة كتاب قوانين المحكمة للفاضل الكامل افضل المتاخرين واكمل المتبحرين العلامة النحرير علامة التحرير
سالك سبيل التدقيق ومالك سلسبيل التحقيق حاوي الدليل اللمي والبرهان اللمي ميرزا ابو القاسم القمي
حشره الله مع النبي حاشية متعلقة بقوانين الأصول ناشية عن الافكار الابكار في الآصال والابكار وغاشية
تتحلى بها الكتاف انظار الناظرين وافكار الحاضرين وتنجلي بها وجوه المطالب المختفية وابصار المآرب الخفية بكشف
غشاوة الخفاء عن نقاب عباراته المغشوشة وكلماته المخدوشة ولم ازل سوفت الامر من يوم الى يوم كمن لم قضا
الصلوة او الصوم وصرفت العمر في مجالسة قوم بعد قوم فكشفت عين البصيرة عن النوم ورفعت عنه غشاوة
التعصب واللوم الى ان افاض الله لي واحسن مآلي فقطف ريحانته من روض وامتاح نطفه من حوض وجاد
بالمدد ووفقه دون الامد بعون الله الصمد فوجهت الهمة الى تسويد هذه التعليقة المهمة وشمرت الذيل
وسهرت الليل ورتبت بما وقفت عليه واوردت ما انتهت قدرتي اليه فاودعت فيها نبذة من الفوائد
النادرة الفذة عملا بمقتضى المثل المشهور جهد المقل لذة كانها اللؤلؤ والمرجان لم يطمثهن انس قبلي ولا
جان وان لم اكن قابلا للتأليف والتصنيف وحاملا لهذا الفن الشريف لقلة بضاعتي وضعف استطاعتي
لكن لما رايت ان بعض الطلاب قد اكتفى من هذا الكتاب بما فهم من ظاهر المقال من غير ان يكون له
اطلاع على حقيقة الحال وبعضهم قد اختاروا الانحراف ونصدوا عن طريق الحق والانصاف من غير دليل
فاضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل اردت ان اوضح نهج المراد واسد باب لجج الابهام والايراد
وامتن مطارح الانظار من مصالح الافكار وفرضت على ان اسلك سبيل العدل والانصاف
ورفضت طريق التعصب والاعتساف والتمس من اهل الصلاح الاصلاح والايضاح والله الموفق
للارشاد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل قوله الحمد لله اقول انه غني عن البيان لانه ما جرى دائما
في اللسان بين نوع الانسان ولا يحتاج الى رسمه بما هو مستفيض ومشهور وفي كتب القوم منظور بل
يجب ان يذكر ما هو عن العقول مستور ومحجوب وعند العقلاء محبوب ومرغوب وهو انه حقيقة

في مطلق

متح: آب از چاه کشیدن
ند: آب اندک را گویند
نطفه: آب صافی
امتاح: [illegible]

في مطلق الثنا سواء كان بلسان المقال والحال كما يدل عليه قول الله المتعال وان من شيء الا يسبح بحمده ومن قال
بكونه مجازا هناك تجاوز عن الحق لعدم الادراك وايضا القول بان الثنا يختص باللسان والقيد للتوضيح و
زيادة البيان اعتراف بالعجز والنقصان كما يشهد على ذلك كلام نبي كل هالك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت
على نفسك وحمله على المجاز او جعل القيد للاحتراز كما لا يخفى ما فيه من عدم الجواز لامكان الحقيقة وعدم
وجود الصارف عنها والتحقيق في هذا المقام ان غير الاعلام من الاسماء لها معنى عام يعني ان الالفاظ المستعملة
في معاني مخصوصة عند اهل العرف ليست بحقيقة في المصداقات الخارجية المحسوسة فقط بل وضعها الفاظهم
كلية وموضوعاتها تارة تكون امورا جزئية مادية وتارة امورا معقولة مجردة من قبيل وضع العام والموضوع
له الخاص والعام كالنور مثلا معناه ما كان ظاهرا بذاته ومظهرا لغيره واطلاقه على النور المخصص المحسوس
من نور النجوم والشمس لكونه كذلك واما حصول خصوص كونه محسوسا بالحس البصري معتبرا في معناه وجزءا
منه نظري اذ كونه مظهرا للمبصرات ومميزا للساعات والشهور لا مدخل له فيما وضع له لفظ النور
فليس النور المحسوس فقط معنى هذا اللفظ بل هو احد موضوعات هذا اللفظ المعلوم ومن جملة مستعملاته
هذا المفهوم بل لو وجد في هذا العالم لهذا المعنى غير ما في الخارج مصداق ومستعمل فاطلق عليه النور من
غير شبهة وتامل ونظيره ما ذكر في معنى الميزان من ان معناه ما يوزن به الاوزان سواء كان له عمود
وكفتان اولا لكن استعماله في هذا العالم فيما ذكر اغلب واولى لان عقلهم بالمحسوس مانوس وعن المعقول
معزول فلهذا يحملون الالفاظ القرانية على المجاز وخلاف الظاهر من السفه والوله مع موافقة معانيها
للمعنى الحقيقي والموضوع له لغفلتهم عن هذا السر المعقول والرمز المقبول واذا عرفت هذا فاقول ان الحمد هو
عبارة عن مجرد الثنا ماديا كان او مجردا والثنا ما يشعر بالتعظيم سواء كان بالكلام التكليفي والقولي والتكويني
والفعلي اذ الاشياء اذ الاشيا كلها من النبات والجماد والحيوان والاحجار يثنون على الله الواحد القهار كما
تشهد عليه الايات والاخبار ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولا يعلم احد ثنائهم بل حقيقة اعيانهم
عين الثناء والتعظيم وذواتهم محض التواضع والتكريم اذ كل معلول بالنسبة الى علتها وبارئها خاضع ومقهور
وكل موجود بالاضافة الى موجدها ومبدئها خاشع ومكسور ويدل عليه قول الله على انه وعنت
الوجوه للحي القيوم فظهر ان الحمد لا يختص باللسان الجسماني بل يكون باللسان العقلي الا ترى ان كل دابة حين شرب
الماء يرفع رأسه الى السما لشكر الله والثنا وان كل واحد من الطيور في جو الهواء له ذكر خاص من الاسماء
لا ان استعماله في ما عدا اللسان مجاز كما قيل حتى يحتاج الى التكلف والتاويل وغاية ما يلزم هنا غلبة
استعمال الحمد في الثنا باللسان وندرة استعماله في غيره وذلك لا يقتضي كونه مجازا فيه نعم لو وصل الى حد النقل

لكان مجازا في المنقول في الجملة لا مطلقا ومع فرضه كذلك لا يلزم ايضا كونه مجازا في الآية المشار اليها
هذا اذا كان الواضع هو الله الصانع فواضح ان استعماله ذلك في مطلق الثنا حقيقة وان كانت بالنسبة الى
اصطلاح الناقلين مجازا واما لو كان الواضع هو البشر يكون حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر فتامل وتدبر
قوله الذي هدانا لهذا الهداية عبارة عن الارشاد والدلالة يقال هداه اي ارشده ودله وهي تتعدى
تارة بنفسه كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وتارة باللام كقول الملك العلام ان هذا القرآن يهدي للتي
هي اقوم وتارة بالى نحو ويهدي الى صراط مستقيم والظاهر انه لا خلاف في الاستعمالات الثلث ومنهم من فرق
بان المتعدي بنفسه هو الايصال الى المطلوب لا يكون الا فعل الله كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدي
بحرف الجر هو الدلالة الى ما يوصل اليه فيسند تارة الى القرآن واخرى الى النبي ص وفيه نظر اذ كل منها يستعمل
في كل منها من غير تفاوت في الموارد الثلث بحسب الاستعمال ومن قال بالاختصاص بعضه بالاراءة وبعضه بالايصال
يرد عليه الاشكال بقوله المتعال انك لا تهدي من احببت ولكن يهدي من يشاء وبقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى الآية الاولى تدل على عدم الاختصاص مطلقا والثانية على عدم الاختصاص
من وجه ويدفع الاستلزام من وجه آخر كما لا يخفى وبقوله تعالى يهدي الله لنوره من يشاء وبقوله ان الله
لهادي الذين امنوا الى صراط مستقيم اذ كل منهما ايضا يدل على عدم الاختصاص في الملازمة من
وجهين وظهر بما ذكرنا ايضا فساد القول باختصاص المتعدي باللام بهداية القرآن وبالى
بهداية الرسول ص كما لا يخفى من تتبع موارد استعمالاتها من الآيات والمحاورات نعم يمكن ان يقال ان
اختلاف مورد الاستعمال يشير بتعدد الاغراض على مقتضى الحال بمعنى ان الهدي مع امكان تعلقه
بنفسه لو تعدى بالحرف لا يكون الا لغرض ونكتة وكذا بالعكس وهو ان الهادي قد يوصل بالعناية
والتوفيق والدراية والتحقيق بالقاء النور في قلب المهتدي من غير توسيط الكتاب والنبي
ليستفيد به مهجته وتدوم بها بهجته فيتعدى بنفسه وقد يكون باراءة الطريق الاقرب ودفع
الموانع الخارجية عن الوصول الى المطلب فيتعدى باللام اشعارا بهذا المرام من قرب المسافة و
تسهيل السير الى المطلوب ووصال المحبوب وقد يكون باراءة الطريق من غير دفع الضد وبقصد
اللطف والعناية على ميل العبد فيتعدى بالى اشعارا ببعد المسافة ووفور الوسائط وايهاما
بان عدم الميل في البين مانع ولهذا غلب استعمال الاول في حق سبحانه والثاني في القرآن
المنزل والثالث في النبي المرسل وذلك لان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني كما يشهد
عليه القسم الثالث والثاني فظهر ان اختلاف المقام بحسب اختلاف مراتب الهداية وكونه

اتكما

اقسام ثم ان هداية الله تتنوع انواعا شتى فى كل شى بحسبه و فى كل عبد بقدر على طلبه الاول
افاضة قوى الظاهرية والباطنية من الحواس و الثانى نصب الدلايل الفارقة بين الصلاح
والفساد للعباد الناس والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب والرابع كشف السراير
على قلوبهم ورفع الحجب بالوحى والالهام فى اليقظة والمنام و بسبب هذا الارشاد الالهى ينكشف
حقايق الاشيا كما هى ولا هادى فى الحقيقة الى صراط مستقيم الا الله العلى العظيم فنسبة الهداية الى
القرآن والرسول لا ينافيه ولا ريب فيه لانا نقول بكونهما واسطتين للهداية مع ان الهادى
هو الله كما يشهد على ذلك قوله لا تهدى من احببت الخ وقوله تعالى ما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى كما لا يخفى على من له ذوق سليم للاصول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قوله الى اصول الفروع
وفروع الاصول ولا يبعد ان يكون تعديته بالى هنا مع ان الغالب فيه اذا اسند الى الله تعالى هو
التعدى بنفسه لغرض وهو ان لفظ الهداية كما يتعدى الى المفعول الثانى بواسطة الحرف و
كذا لا معناها لا يتعدى الى الغير بواسطة الهداية الا بواسطة ارسال الرسل وايضاح السبل كما اشرنا
اليه وكما يتعدى الى المفعول الاول من غير واسطة الحرف وكذلك تعديتها الى الرسول لا يحتاج
الى واسطة اخرى والا لدار او تسلسل بل بالقاء الاحكام بالوحى والالهام على قلوبهم وهذا الايهام
مقتضى هذا المقام والحال لما فيه من براعة الاستهلال كما يشهد عليه ذيل هذا الكلام من ذكر ما يلائمه
ولا يخفى ما فيه ايضا من الارصاد فتامل حتى تعلم المراد والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه شى
ويتفرع عليه والفرع عكسه والمراد بها هنا اما هو الاصول الدينية لابتنا الاعلام الشرعية صحة
وقبولا عليها او احكام الادلة الاربعة المتداولة لابتنا استنباط الاحكام الفرعية عليها والظاهر هو
لكونه مناسبا للمقام اذ فيه براعة الاستهلال وملايما للاضافة اللامية لما فيه من زيادة
الاختصاص لانه سبب لحصول الفروع دون الاول لكونه شرطا فيه فتامل وان كان الاصل
فى الحقيقة هو الاول دون الثانى فتامل ويمكن ان يراد بالاصول الائمة والرسول اذ يبتنى
على معرفتهم اعمال العاملين فهم المعلمون للامم فى كل عالم فهم الداعون الهادون لمن خلق الى النجدين
وبهم النجاة فى الدارين قال على ع لا يعرف الا بسبيل معرفتنا وجعلهم الله اركان الارض ان
تميد باهلها وعمود الاسلام وشجرة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فهم اصل الاصول
اذ لا يمكن الوصول الى الحق باتباعهم ومعرفتهم والايمان فرعهم وصفتهم وتتشعب منهم الهدى
والسداد والبر والتقوى والرشاد الى كافة الناس والعباد وبهم تتبدل العقول

على كل خير والصلاح وعلى الفوز والفلاح ويستدل بهم على الله واصوله وفروعه ولا
يمكن النجاة من النار الا بالاقرار بولايتهم ولا يهتدى هاد الا بتعليمهم وهدايتهم بل اول ما خلق
الله انوارهم فهم اصل الاصول وحقيقة الحقايق فلا يسبقهم سابق ولا يفوقهم فائق فهم
اوتاد دائرة الوجود واقطابها ومركزها وبهم يمسك السماء ان تقع على الارض وإياب الخلق اليهم
وحساب الخلق عليهم فهم نور الانوار وغاية الغايات وبوجودهم وجدت الاشياء وتذوتت
الذوات فهم المقصود من الايجاد والابداع ومن نورهم تشعبت الاضواء والشعاع فهم شجرة الايمان
والخلق فروعها واغصانها فهم بيت الله المعمور واركانها فهم الموجود فى الحقيقة وبالاصالة والاشياء
شئونه واطواره وتعيناته وآثاره كما يشهد عليه الآيات والاخبار فعلى هذا التوجيه يمكن ان يكون
الاضافة بيانية اى هى الفروع كما يشعر به قول على عليه السلام انا فرع من فروع الربوبية ويدل عليه ايضا
فى زيارة صاحب الولاية يا عين الله الناظرة ويده الباسطة واذنه السامعة وغير ذلك مما يشهد
عليه والحاصل انهم اصول بالنسبة الى الخلق وفروع بالنسبة الى الحق ونسبتهم الى الله كنسبة الخلق
اليهم وما فيه من عكس التبديل شاهد عليه ودليل ويحتمل على هذا كون الاضافة ظرفية كما يشهد
على ذلك الفقرة اللاحقة فى زيارة الجامعة ارواحكم فى الارواح واجسادكم فى الاجساد وقبوركم
فى القبور وقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وقال على عليه السلام فى تفسيره نحن وجه الله فتامل ولا
تكن فى مرية واشتباه فيما اظهرناه فافهم واستره لا تلقاه الى اهله فوالله هذا لمختصر ليس ما بين
فيه هذا السر والمعنى النظر فيه لتصل الى المطلب اذ كلامهم صعب مستصعب فاذا فرغت فانصب والى
ربك فارغب قوله وارشدنا الى شرايع الاحكام والرشاد ضد الغى والشرايع جمع الشريعة
وهى الدين ماخوذ من الشريعة التى هى مورد الناس للاستقاء سميت بذلك لوضوحها
وظهورها وملاحظة الخلق اليها لحاجتهم الى المعاد والاضافة من قبيل خاتم فضة الاحكام جمع الحكم وهو
القضاء والحكم المراد منه ظاهرا هو الاحكام الشرعية الخمسة وباطنا جميع الاحكام الوجودية من الاسباب
الفعلية والمادية والصورية والغائية والمشخصات العينية من الوقت والمكان والجهة والكم
والكيف كما ان لله تعالى احكام تكليفية شرعية وكذلك له تعالى احكام تكوينية عينية كما لا يخفى
قوله عبا بعة الملك الكتاب والمراد منه كتاب الله واللام للعهد قوله وسنة الرسول السنة
الطريقة والسيرة والمراد منها هنا الطريق الخاص الذى يوصل سالكه الى الحق وهو الشريعة
المحمدية قوله وفقهاها ببيان اهل الذكر الاهل كلاهل فى استعمال اهل اللغة واهل الشرع بينهما

عموم

يطلق الآل و

عموم وخصوص من وجه وقد يراد به اشراف الاهل فهو اخص من الاهل وان كان اصل الال هو
اهل وقد يستعمله اهل الشرع على العكس كما روى عن بعض قال قلت لابي عبد الله ع من الال
فقال ذرية محمد ص قال قلت فمن الاهل قال الائمة ع فقلت قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال
والله ما عنى الا ذريته وروى ايضا عنه كذلك وبالجملة فالمراد من الال الائمة المعصومون لا غير
وهو اخص من الال بهذا الاعتبار وبالحال والذكر هو القران بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولقوله وانه لذكر
لك ولقومك اى شرف لك ونحن او هو محمد ص لقوله قد انزلنا اليكم ذكرا رسولا ويجوز ان يراد به ذكر
الله في الباطن لقوله تعالى ولذكر الله اكبر وروى عن الصادق ع نحن اهل الذكر وعنه الذكر القران
ونحن قومه وعن الباقر الذكر رسول الله ص واهل بيته اهل الذكر وهم المسئولون وروى عن
بعض سئلت الرضا ع فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل
الذكر ونحن المسئولون قوله ومعادن التنزيل المعادن جمع المعدن وهو بكسر الدال مركز كل شيء
من عدن بالمكان عدنا وعدونا اى اقام به وجنات عدن اى جنات اقامة لا يزول لذهابها
ولا انتقال لهم عنها ومنه المعدن اى مستقر الجوهر وفي الحديث الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة لانهم يتفاوتون في الكمالات الشرعية على حسب استعداداتهم ففيهم الجيد والردى كالمعادن
واما كونهم معادن التنزيل لان القران كما انزل وعلومه كما هى عندهم وقال النبي ص انزله الى هذا
القران وعندهم الفاظ القرانية ومعانيه بجميع ما يحتمل من ظاهر وظاهر ظاهر وهكذا وباطن
وباطن باطن وتاويل وتاويل تاويل من الاوضاع والاصول والفصل والوصل والطول والادغام
والاظهار والاخفاء وامثال ذلك مما انطوى فيه من اسرار القرانية ورموز الفرقانية من
اصول الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد
والامر والنهي وهذا كله في الكتاب التدويني الذي هو على طبق الكتاب التكويني وقد نبه
سبحانه الى الثاني في كتابه اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وهو المسمى بروح القدس وروح من امر الله كما يشير
اليه هذه الاية الشريفة وفي الحديث ان هذا الروح لم يكن مع احد ممن مضى الا مع محمد ص والائمة
وروى عن ابي جعفر ع قال ما ادعى احد من الناس انه جمع القران كله كما انزل كذاب
وما جمعه وحفظه كما انزل الله الا على ابن ابي طالب والائمة بعده ع وروى عنه ايضا قال ما يستطيع احد ان
يدعى ان عنده جميع القران كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وروى عن ابي عبد الله ع قال

نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله وعنه ع قال انا اهل بيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من اوله الى آخره وان عندنا من حلال وحرام وعنه ع ان الله صمد لا بيننا اهل البيت قطب القرآن والحاصل انهم معادن كتب الله كله بطن معنى ويطلا القسيين وهم حملة القرآن بالعلم والتبليغ والقبض والبسط في كل الشرعيات اللدنية والتكوينية واليه يشير ما قيل ان القرآن هو العرش التدويني وهم الماء تحته وكان عرشه على الماء فان القرآن هو الدين عند الله وعنده اوليائه وانه الفعل الثاني وهم محال الفعل الفعل الاول والثاني وهم حملته وانه اللوح المحفوظ في الاكوان والالفاظ وهم حملته وكان محفوظ الحامل اياه كما قال علي ع انا اللوح المحفوظ فافهم وفي بعض النسخ محفوظ **قوله** الذين هم الخلفاء من آل الرسول ووردت متواترا انهم خلفاء رسول الله ص واوصيائه وانه ص اوصى امر الامة الى امير المؤمنين وهو الى الامام بعده وهكذا اوصى كل منهم الى الآخر الى المهدي والمراد بها نيابة بدل نيابة مثلها لا النيابة وكما كما اعتقده البعض ويقول ليس بينهم ع وبين محمد ص مناسبة ذاتية يقتضي التبليغ لا ابتداء ولا بالانضمام واما بينهم كما بين الوكيل والموكل والحق انهم صالحون لهذا المنصب ابتداء ولانهم ومحمد ص في مقام سواء وفي نور واحد كما يشهد عليه قوله انا وعلي من نور واحد وقوله لحمك لحمي وجسمك جسمي وقول علي ع انا من محمد ص كالضوء من الضوء والضوء الثاني مثل الاول لا مستقل ولا اجنبي بل هو كالمالك المتصرف في الملك بتمليك مالك الاول ثم اعلم انه سبحانه خلقهم لنفسه وخلق الخلق لهم كما قال علي ع نحن صنايع ربنا والخلق بعد صنايع لنا اي خلقوا لنا فاول ما خلق الله محمد ثم علي ثم الحسن ثم الحسين وهكذا ثم القائم وروى عن ابي عبد الله بالجملة وكذا قال يا جابر اخبرني عن اللوح الذي رأيته في يدي امي فاطمة بنت رسول الله وما اخبرتك به امي انه في ذلك اللوح مكتوب فقال جابر اني دخلت على امك فاطمة في حيوة رسول الله اهنيها بولادة الحسين فرأيت في يدها لوحا اخضر ظننت انه من زمرد ورأيت فيه كتابا ابيض شبه لون الشمس فقلت بابي وامي انت يا بنت رسول الله ص ما هذا اللوح فقالت هذا اللوح اهداه الله الى رسوله فيه اسم ابي واسم بعلي واسم ابني واسم الاوصياء من ولدي قال فسألتها ان تدفعه الي لانظر ما فيه فدفعته الي فسررت به سرورا عظيما وغير ذلك من الاحاديث التي تدل على انهم خلفاء الخلق والاوصياء من بعد محمد سيد الانبياء **قوله** ما دمت عقد للمشكلات متصلة بانامل الدلايل ويجوز ان يكون من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اي المشكلات التي كالعقد في عدم الانحلال ويجوز ان يكون استعارة بالكناية لتشبيه المشكلات بما عقد ويكون اثبات العقد للمشكلات

استعارة

استعارة تخييلية ويكون مخيلة ترشيحا للاستعارة كما على الاول وان كان ترشيحا للتشبيه وكذلك قوله
بانامل الدلايل فيه ايضا مكنية وتخييل وترشيح ويمكن ان يكون كل من الاستعارتين ترشيحا للاخرى
كما لا يخفى في مثل ذلك مما يلي هذا من قوله وظلم الشبهات الخ قوله بانوار العقول والنور كيفية ظاهرة بنفسها
ومظهرة للغير وقيل الضياء اقوى منه واتم ولذا اضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذى جعل الشمس
ضياء والقمر نورا وان الضياء ظهور ذاتي والنور ظهور عارضي والحق ان النور اقوى لقوله تعالى الله نور السموات
والارض ولقوله عم اول ما خلق الله نورى وحمله على المجاز خلاف الظاهر كما اشرنا اليه سابقا ولما كان استعمال
الضوء في الشمس والنور في القمر هو الغالب الشايع فلذا اسند الاول الى الشمس والثاني الى القمر في الاية السابقة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم كون الضوء اقوى تمسكا بالاية لتعارضها باية النور مع ان الترجيح ثابت ههنا
لاستناده الى الله تعالى واستناد الشمس الى الضوء ولكونها في مقام المدح والوصف دون الاولى لانها في مقام
الامتنان قوله فهذه نبذة في الصحاح نبذه القاه واصاب الارض نبذ من المطر اى شيء يسير
والتاء للتنكير للقلة كما لا يخفى ما فيه من زيادة الترغيب الى هذا الكتاب فقليل الجدوى من شانه ان
يلقى قوله وجلة من مباديه ايضا اشارة الى تكثير الحال وتفضيل للاجمال اذ هو ماخوذ من الاجمال الذى
هو ضد التفصيل قوله جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين والتذكرة ما يتذكر به الحاجة والتاء للنقل
او للتانيث والطالبين عطف على نفسي من عطف العام الى الخاص والاولى عدم اعادة الجار كما
هو الغالب والمدار قوله في سلوك نهج الحق المبين النهج الطريق الواضح ولا يخفى ما فيه من الاستعارة
المكنية والتخييلية والترشيح او التشبيه كلجين الماء والاشعار بوجه الشبه اعنى المبين يدل على ضعف
التشبيه لما في الحذف من العموم ولعل ذلك لاجل مراعاة السجع والحق خلاف الباطل والله سبحانه
والمبين هو الله بانه هو الحق الظاهر قوله يوم الدين الدين في الاصل الجزاء ويشير به ما قيل
كما تدين تدان يوم الدين اى يوم الجزاء وفي الاصطلاح هو وضع سائق لذوى العقول باختيارهم
المحمود الى الخير بالذات ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه تعالى والى النبي صلعم لظهوره منه
والى الامة لتدينهم به وانقيادهم قوله الاصحاب وهو جمع صحب الصحابة ايضا جمع لكن يطلق
على اصحاب الرسول صلعم خاصة لغلبة الاستعمال فيهما كان كالعلم لهم وهي اخص من الاصحاب وان
كان في الاصل مصدرا يقال صحبه صحبة وصحابة وكذا قيل الصحابي كل مسلم راى النبي وقيل وطالت
صحبته وقيل وروى عنه والظاهر انه لا يعتبر الرؤية في معناه اللغوى بل هو عرف جديد قوله
معالم الدين جمع معلم وهو الاثر الذى يستدل به على الطريق وقيل هو الموضع الذى ينصب فيه العلامة

على الشيء جعلا شيئا للكتاب ارفضع فيه ما هو دليل وعلاقة على الدين فالاضافة لادنية ويمكن ان تكون بيانية

بمعنى من كى تم قضاء اى الملائم التى من الدين اى ماخوذة منه قوله فاقتلذت ثمار تحقيقات وفي القاموس

الفلذة القطعة من الكبد ومن الذهب والفضة واللحم وافتلذت المال اخذت منه فلذة وقال جنى

الثمرة اجتناها والاولى استعمال اجتنيت موضع افتلذت لعدم كون استعمال الافتلاذ في

جنى الثمار متعارفا ولعل ذلك لمجرد اعتبار معنى الاخذ فيه او بتضمين معنى الجنى فيه اى مجتنيا ثمار ولا يخفى

ما فيه من الايهام بعظم شأن التحقيقات وجلالتها اذ الافتلاذ كما ذكر اخذ قطعة من الذهب والفضة

قوله عند التنزه التنزه التباعد الاسم النزهة بالضم كذا ذكره القاموس الى ان قال واستعمال التنزه

في الخروج الى البساتين والخضر غلط وفي الصحاح نزهت الارض بالكسر تنزه نزهة اى تزينت بالنبات

وخرجنا نتنزه في الرياض واصله من البعد والظاهر ان هذا الاستعمال غلط وان كان واقعا في

محاورات الناس لتصريح اهل اللغة عليه بانه ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم خرجنا نتنزه

الى البساتين ولعل المصنف نظر الى مجرد وقوعه في استعمال العرب غفلة عن تصحيحهم على فتح قوله

عوائد جمع عائدة وهي المنفعة قوله قصر الباع وقلة الزراع كلاهما كناية عن عجزه عن الادراك

بهذا الشغل وعدم قدرته عليه هضما لنفسه واستعاذا لها عن مظان الفكر والنظر قوله وليس في

مضمار الاستباق الاحراز القصب المضمار الميدان وكانت عادة العرب في تسابق الفرس

ان يغرزوا قصبة في آخر الميدان ومن اخذها من فرسه واخذها بعد سابقا على امثاله فالبقاء

الكلام تمثيل شبه حاله في عدم السبق بحال راكب القصب واستعمل هذا الالفاظ المستعملة ثمة من

غير ان يتجوز في المفردات ويحتمل المكنية والتخييلية والترشيح والقصب جمع القصبة والسبق التقدم قوله

اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية اقول المقدمة

على قسمين مقدمة العلم وهي ما يكون الشروع فيه موقوفا عليه ومقدمة الكتاب وهي طائفة

من المسائل التي كانت مقدمة على الآخر لكونها مهمة واعظم فائدة بالنسبة اليها

والظاهر ان مراده بها هو المعنى الثاني كما يشعر به كلامه سابقا ورتبه على مقدمة الخ

فلا يرد عليه ما في كتب القوم من جعل المبادي اللغوية مبادي الاصول لا للكتاب مع

الامر ليس كذلك لانها جعلها مبادي الكتاب كنفس الاصول من غير فرق بينهما وما

قيل ان موضوع هذا العلم هو الادلة المعهودة واثنان منها اعني الكتاب والسنة موقوفان

عليها اذ لا يمكن في دلالة الالفاظ وكونها حقايق ومجازات الا ببيانها فلها

حصلو

جعلها مقدمات الأصول مدفوع بان الموضوع هو الكتاب والسنة من حيث هو
يعني انه الاصولي يبحث عنهما على الاطلاق ومن جهة كونه كتابا لا من جهة انه ورد بلفظ الامر
والنهي وغيرهما حتى يحتاج فهم دلالتهما على مباحث الحقيقة والمجاز وغيرهما فهم انهما بهذه
الحيثية انما يتوقفان عليها ثم استنباط الاحكام منهما لا يتحقق الا بعد العلم بها وهو يدل على كونها
مبادي الفقه ولو سلم ذلك لكن لا يخفى ان جعل بعض منها مبادي الاصول وبعضها مسائل
منها كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وليس هذا الا ترجيح بلا مرجح
اذ بعض منها ماخوذ من المنطق وبعض من الكلام وبعض من المعاني والبيان ووظيفة الاصولي
الديانة بحثها وعدم بحثها واما نفس تلك القواعد ليس باصول فجعل بعضها من المسائل وبعضها
من المبادي مكابرة ثم يمكن ان يقال ان بعضا منها كمباحث الحقيقة والمجاز وبيان علائقهما
والاشتراك مقدمة لبعض منها كسائر المبادي اللغوية مثلا بيان ان الامر هل هو حقيقة في الوجوب
او الندب يتوقف على بيان الحقيقة والمجاز اولا والحاصل ان بعضها منها من المبادي القريبة وبعضها
من المبادي البعيدة فالحق جعل بعضها مبادي للبعض وان كان الكل مبادي الفقه فلا اشتباه
في جعلها مبادي الاصول للمصنف وهذا الاشكال وان لم يرد على ظاهر عبارة المصنف لكن يلزم
عليه ان يكون بعض ما ذكر في المقدمة مقدمة العلم وبعضها مقدمة الكتاب كما لا يخفى على اولي
الالباب   فهو العلم بالقواعد اعلم ان القوم اختلفوا في اسامي الفنون وقال بعضهم ان المراد
بها هو العلم وقال بعضهم هو الملكة وقال البعض هو نفس المسائل جميعا او قدرا معتدا به من
العلم او نفس المسائل والاقرب هو القول الثالث لنا ان كل فن من الفنون لها اعتبارات شتى
ومقامات عديدة واسامي مختلفة باعتبار التكلم به يسمى بالالفاظ وباعتبار الكتابة يسمى
بالنقوش والكتاب وباعتبار الادراك والحصول في الذهن يسمى بالعلوم فالحق ان كل
فن هو نفس المسائل والقواعد ثابتة في نفس الامر ومتحققة في متن الواقع مع قطع النظر
عن تلك الاعتبارات وهي امور مستقلة وادراكها شيء ثانوي وملكة ادراكها شيء
ثالث كما ان ثبوت القيام لزيد ونسبته اليه متحققة في الخارج سواء تعلق به الادراك
او لا كما هو مناط الفرق بين الخبر والانشاء وكذلك هنا ثم لو قيل فلان نحوي او اصولي
فمعناه ان فلانا ادركه وحصل له ملكة هذا الادراك فظهر ان خصوصية العلم والملكة لا
مدخل لها في نفس المسائل وتسميتها بالنحو والاصول كما ان خصوصية كونها ملفوظا

ملتبسا بالاسلام لينها فيه بل كل منها امر عرضي فعلى هذا اخذ لفظ العلم في وضعه العلمي مما لا ينبغي
ويمكن الاعتذار عنه بانه مالم يحصل العلم بها فالاطلاع عليها غير ممكن فكانها معدومة لا
تحقق لها فاذا حصل ادراكها تكون معلومة وظاهرة فلذا اخذوه في رسمه تسامحا وايضاء اما
بما ذكرنا قوله الممهدة لاستنباط الاحكام واعترض عليه بعض المعاصرين من الاخباريين
بان تمهيد الامر تسويته واصلاحه فالممهدة هي على صيغة المفعول صفة للقواعد ولا بد
للتمهيد من ممهد على صيغة فاعل فان كان هو الله تعالى فلا بد من كون بيانه ودليله موجودا في كتابه
مامورا باخذه وان كان رسوله الذي لا ينطق عن الهوى فلا بد من كون دليله موجودا في سنته
وهذان القسمان مما لا نزاع كما نص عليه الامام عليه السلام علينا القاء الاصول وعليكم التفريع وعنه عليه السلام علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان كان الممهد غير الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله من عقل او عرف
او طبع او عادة فالمستنبط منها هي الاحكام العقلية والعرفية والعادية انتهى وفيه انظار الاول
انا نختار اولا ان الممهد هو الله والاشعار به موجود في كتابه كقوله تعالى وما ارسلنا رسولا
الا بلسان قومه وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم في الارض
جميعا وغير ذلك فان قواعد الاصول محتجة مفاهيم الوضع واصالة الاباحة يستنبط منها
وذلك بتمهيده تعالى وامر باخذها لا بتمهيد الغير وجعله ثم تسميته ذلك بذلك ربما انه من
الاصوليين واعالهم ولم يمهد الله تعالى بهذه الاسامي واما لب هذه القواعد فقد ثبت بتقريره سبحانه
وثانيا لنختار انه هو الرسول وقد وردت الاخبار الدالة عليها كما قرر في محله والحاصل ان قواعد
الاصول جميعا قد ثبت ببيان الشرع بعضها بالكتاب وبعضها بالسنة والاخبار وليس شيء
لسبب الاصوليين في اثباته وكانوا لمخترعين اياه والثاني ان الممهد هو الله ورسوله صلى الله عليه وآله واما
كون دليله موجودا ومصرحا عليه في هذا الزمان والان فغير لازم لاحتمال ان يكون ذلك ببيان الشرع
للمخاطبين وضبطهم ثم نقل الى الغائبين ثم كانت مسطورة ومثبتا في الكتب لحفظها وان لم
يكن بلفظ السنة والكتاب او كان دليلها موجودا فيهما لكن طار التغيير والحذف والنسخ وغيرها
عليها بسبب الاختلافات والانقلابات بين الامة والثالث انا نختار الشق الثالث يعني
ان الممهد غيرهما بل هو العقل ولا يلزم منه ان يكون الاحكام المستنبطة منه عقلية لان لله تعالى
في الارض حجتان حجة في الظاهر وهو الرسول الظاهري وحجة في الباطن وهو العقل الذي هو رسول
باطني فكلما حكم به العقل حكم به الشرع كما قد بين في موضعه بل يرجع ذلك في الحقيقة الى الشق

الثالث ان بيان الرسول على قسمين بالخطاب وبالعقل وكلاهما بيانه وان كان طريق البيان مختلفا ومتعددا
والرابع ان البيان الاجمالي كاف وبيان التفصيلي ليس بواجب وقد ثبت ذلك بالعمومات الدالة عليه
واما تفصيلها وبيان اقسامها وشقوقها وملاحظة خصوصياتها انما هي ببيان الاصوليين
وتحقيقهم وتمهيدهم فالتمهيد على نوعين ذاتي واجمالي وهو فعل الله تعالى او فعل رسوله وتفصيلي
وعرضي وهو فعل الاصولي فالممهد بين المقامين واحد ولا يتفاوت الا بالتفصيل والاجمال
فح لا يرد عليه ما يخطر بالبال من ان الممهد ان كان الله فالممهد هو ما وقع في كتابه تعالى من الايات
الدالة عليها فهو نفس الاحكام لا ما يستنبط منها نفس الاحكام وايضا لو كان الممهد هو الكتاب
فيلزم اتحاد المستنبط والمستنبط منه بنظير ما اورد على تعريف الفقه من اتحاد الدليل والمدلول والجواب اما عن
الاول فهو ما ذكرنا من ان الممهد بتمهيد التفصيلي هو المقصود هنا لا الممهد بتمهيد الاجمالي حتى يلزم المحال
فالحكم هو الثاني لا الاول فتدبر وعلى تسليم كون المراد هو الثاني لا يلزم ايضا ما ذكر لان ما هو في الكتاب
حكم كلي وعام وهو المستنبط منه والمستنبط هو الاحكام الجزئية والخاصة والفرق بينهما واضح وليس
هذا الا كالفرق بين الكبرى والنتيجة من الشكل الاول وهذا هو الجواب عن الثاني ايضا ويمكن ان
يجاب بما قيل في رسم المقدمة الفقه من الاجوبة لهذا الاشكال وهذا كله اذا كان الممهد هو
العلماء الاصولية كما هو الحق الحقيقي في الجواب عن هذا الاشكال فح لا يرد ما ذكرنا من الاتحاد بين المستنبط والمستنبط منه
والمحصل مما ذكرنا ان الممهد هو العلماء لان تمهيد هذه القواعد فعلهم وشانهم ووظيفتهم ولا يلزم منه ان تكون الا
الاحكام المستنبطة منها عقلية او عرفية او غيرهما لان ماخذها ومداركها هو الكتاب والسنة فيستندهم
في كل اصل اصلوا اليهما لانهم مستنبطون ومستقلون فيه حتى يلزم ما ذكرنا قوله للاستنباط الاحكام
وفيه نظر لان هذه القواعد لم تمهد للاستنباط بل لحصول كيفية التي تحصل معها الاستنباط وبعبارة
اخرى تمهيد هذه الاصول للعلم باحوال الادلة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع دلالة وتعارضا ونحوها
فهي في الحقيقة هو ذلك الادلة لا قواعد الاصول ويمكن التوجيه بانها لما كانت علة بعيدة ومعدة
للاستنباط فلذا استند اليها مسامحة لا حقيقة وبان الغاية والمقصود الاصلي من هذا التمهيد لما
كان ذلك فاسند اليها ايضا واشتهر اه فان قلت هذه القواعد ليست بممهدة لذلك فقط مختصة
به كما هو مفاد اللام بل يبحث فيه عن احكام اخر ويستنبط منها غير الاحكام الشرعية كاثبات الحقيقة
الشرعية وان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم قلت
سلمنا لكن قيد الحيثية معتبر فيه ولا ينافي في ذلك ما ذكرت اذ تسميته بذلك اصول الفقه

وكونه علما لهذا العلم من جهة الاستنباط فقط وان كان البحث فيه عن احوال آخر ايضا مع ان المقصود
من بيان ذلك بالاخرة هو الاستنباط ايضا فالغاية الاصلية من جميع ما تقرر في هذا العلم ليس
الا ذلك الا ان بعضها من الاسباب القريبة وبعضها من المبادي البعيدة كما بيّنا سابقا
ثم اعلم ان هذا القيد ليس بمعتبر في موضوع له هذا اللفظ بل المعتبر هو التقييد فقط لا المجموع المركب
اذ الاصول هو القواعد التي من شأنها ان يستنبط منها الاحكام وفعلية الاستنباط غير داخلة
في وضع العلم والا لزم ان لا يطلق عليه هذا اللفظ ما لم يستنبط منها الاحكام مع ان الامر
ليس كذلك بل يطلق عليها ذلك سواء استنبطت منها ام لا وذكر هذا القيد الا للاحتراز وللاشارة
الى غاية هذا العلم كما هو دأب المؤلفين في بيان رسم كل علم فالاولى ح جعل هذا التقييد والحيثية قيدا احترازيا
لا القيود كما فعله المص لئلا يتوهم خلاف المقصود من دخول ذلك فيه ولقائل ان يقول لو
جعل اللام في القواعد للعهد لصح التعريف طردا وعكسا ولا يحتاج الى هذه القيود ح لانها تكون
الا توضيحية فلا معنى لجعلها احترازية اللهم الا ان يقال ان العهد لا يتصور بالنسبة الى المبتدي
فلا بدّ من ذكر تلك القيود ليكون ذا بصيرة ومشتاقا الى تحصيله كما قيل نعم يرد هذا القول بالنسبة الى
المنتهي كما لا يخفى قوله وبقولنا الممهدة المنطق اه ولا يخفى انه لولا هذا القيد لخرج ذلك بقيد الشرعية
مع اعتبار قيد الحيثية في الحدود فلم يرد الاعتراض الآتي عليه ظاهرا ويحتمل ان يكون هذا القيد
بدلا عن قيد الحيثية لوضوحه بالنسبة اليه فلذا ذكره عوضا عنه فتأمل قوله وبالاحكام ما يستنبط
منها الماهيات وغيرها وقال في الحاشية المراد بالماهيات الماهيات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج
والنكاح وغيرها وصفاتها مثل صلوة الظهر والنكاح الدائم ونحو ذلك فان معرفتها ليست من
من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الفقه ممهدة لاستنباطها ولا يخفى ان تقييدها بالشرعية لانه لو
لو لم يقيده به واراد منها غير الشرعية للمعلم لم يحتج الى جعل الاحكام احترازا عنه اذ قيد الشرعية مخرجة
لها كما هو الباعث لعدولها فعلى صاحب المعالم من جعله احترازا من الذوات وغيره من جعله احترازا
عما يستنبط منه الصنايع لوجوب تقييد الشرعية فلا بدّ ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية
التي لم يكن من جملة الاحكام ولكن يرد عليه ان قيد الممهدة لكان كافيا في اخراجها كما يدل عليه ما
نقلت عنه ه هنا ولا يحتاج الى ذلك في اخراجها لانها وان ذكرت في طي قواعد الاصول و
ممهدة لا لذلك بل ليترتب عليها احكامها وايضا هذا اذا كان المراد بالاحكام هو النسب الجزئية
واما اذا اريد منها المجموع المركب من الطرفين والنسبة كما هو احد القولين في التصديق فلا
يحتج

يصح ذلك اذ تبيين بيان الماهيات جزء منها لا انها موضوعاتها فلا معنى للاخراج بل لا يمكن اخراج الجزء
بالكل مع ذلك لا يجوز ذكر هذا القيد للاحتراز لعدم جواز ذكر الالفاظ المشتركة والمجملة في الحدود ولان
اللام للعهد فلا يلزم كون القيد ليس الا خيرين مستغنيا عنهما او توضيحيين سلمنا ذلك كله لكن لا نسلم اخراجها
اذ بيان الماهيات وتمييزها وتعيينها وتشخيصها من مبادي الفقه لنفس الاصول وداخل في مسائل الاصول
كما ذكرت في طيه لا انه من مبادي الاصول كما قررنا سابقا نعم غاية ما يلزم انه من المبادي البعيدة للفقه فذلك
لا يقتضي كونها خارجة عنه حتى يحتاج الى اخراجها بذكر الاحكام وبيان ذلك ان ماهيات العبادات
والمركبات موقوفا عليه في استنباط الاحكام في الجملة ولكن تعيين الموضوع واثباته يتوقف عليه حتى يترتب عليه الحكم الفقهي
الاصيلي من تمهيد قواعد الاصول هو ذلك لا مجرد الاستنباط مع ان ثبوت الحكم الذي هو الفقه فرع ثبوت
الطرفين قبله وبدونه لا يتصور ذلك فضلا عن التصديق به نعم يمكن حصول العلم الاجمالي بالحكم من الخارج
والشيوع ولكن لا يتميز ذلك عنده لا يغني من الحق شيئا لكونه كالعدم في عدم ترتب فائدة العلم العمل عليه فظهر
ان الاستنباط التفصيلي والحقيقي على ما هو الغاية الاصلية لهذا العلم لا يمكن الا بعد تشخيص موضوع الحكم وذلك
لا يكون الا باثبات حقائق الشرعية ولئن كان المستنبط منها بلا واسطة هو الماهيات لكن البحث عنها ليس لذلك
بل لانه يؤدي الى استنباط الاحكام على وجه يترتب عليه العمل فقط ولا يلي معرفة ماهية العبادة وتعيينها انما هو وظيفة
الفقه لا الاصول كما اشار اليه المص في حد الفقه فلا معنى لجعل منه مسائل الاصول لانا نقول غاية ما يلزم
مما ذكرتم كونها مبادي له لا انه من مسائله وذلك لا ينافي ما ذكرنا لجواز كون شيء واحد مقدمة لعلم ومسئلة
لعلم اخر او مسئلة لكليهما من وجهين كما ان قواعد الاصول جميع مقدمات ومبادي للفقه مع كونها علما
براسها نعم لو زيد في التعريف قيد منها وكان الضمير راجعا الى القواعد لخرج بيان الماهيات لكن لخرج قواعد
الاصول ايضا اذ لا يستنبط منها الاحكام ولو لم يذكر هذا القيد فكلاهما داخلان فيه اذ كل منهما
له مدخلية في الاستنباط الذي هو الغاية لهذا التمهيد وان كان جهة مدخلية احدهما غير مدخلية الاخر
نعم ما ذكرنا يلزم ان لا يكون قيد الاحكام بنفسه احترازا عن شيء بلا هذا مع قيد الشرعية مركبة قيد
احترازي وذكره ليس الا لكونه موصوفا للشرعية وتوضيحا له واذا عرفت ما اوردنا على ظاهر هذا الحد فا
الاولى في رسمه ان يقال هو القواعد التي تحصل بها العلم بالاحكام الشرعية الفرعية مع ان اعتبار قيد الحيثية
فيه واما رسمه باعتبار الاضافة واعلم ان هذا التركيب الاضافي مشتمل على اجزاء ثلثة واكتفى بذكر
جزئيه ولم يتعرض للثالث وهو الارتباط الحاصل من اضافة الاصول الى الفقه فلا بد له من تعريف
الفقه ليكمل بيانها بجميع اجزائه كما هو دأب المحققين والمدققين وهو لان الاضافة لامية تفيد الاختصاص

يعني ان الاصول وضعت للفقه ومختصة به بمعنى انها تمهيد لها من جهة انه الفقه وتثبت عليها وان كان غيره يبتني
عليها ايضا فالاختصاص والحصر اضافي لا حقيقي حتى ينافي ما ذكرنا ويستفاد ذلك من اضافة اسم المعنى او ما
في معناه كالاصل بمعنى الدليل او المبني عليه لدلالته على شيء زائد على الذات دون اسم العين مثل
فرس زيد فان ذات الفرس من حيث هي لا اختصاص لها بزيد الا ان يعتبر معه وصف من ا
الاوصاف كالمملوكية وغيرها ولا يتصور النسبة والارتباط بين الشيئين الا في وصف ومعنى
له اختصاص باحد الطرفين وهو هنا الابتناء والسببية والمسببية ومجرد اضافة الشيء الى
الاخر يدل على اختصاص بينهما وان كان للمضاف اسم معنى فيظهر ان الاختصاص في هذا الوصف المعنى
وان كان اسم عين فالاختصاص وان لم يظهر انه في اي معنى لكن يعلم بحسب قرائن المقام ولا
فرق بين المقامين في افادة الاضافة الا انه في احدهما اظهر للنسبة الى الاخر بين اسم المعنى و
العين بان المضاف ان كان هو الاول يدل على الاختصاص وان كان هو الثاني فلا كما صرح عليه
المص في حاشية كتابه مما لا ينبغي ومنشأ التوهم انه قد غفل عما ذكرنا من اعتبار الوصف في كل اضافة
وامتناع اضافة الذات الى الذات فتم ثم اعلم انه لما كان معنى اضافة الاصول الى الفقه هو كونها
منشأ وسببا له وكون الفقه غاية لها فلذا لم يتعرض المص لذلك لانه قد علم من رسمه باعتبار العلمية
ذلك الاختصاص والعلاقة بينهما ولان بعد بيان الطرفين وتعريفهما للعلم بالنسبة بينهما
بالتأمل فترك ذكره ايضا لوضوحه وكونه معلوما من بيان الجزئين قوله والاولى هنا ارادة النوع
ليشمل ادلة الفقه جمالا وقال في حاشية منه وجه كون ذلك موجبا للاولوية انه لو جعلنا
المراد منها نفس الادلة فقط يلزم النقل الموجب والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه
عن معناه الاضافي الى العلمي اذ هو مما لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم النقل في مدخول
العلم وبيان ذلك ان المعلومات امور مستقلة بذاتها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها
وادراكها ايضا امر آخر يحصل بسبب مزاولتها فنفس المسائل والقواعد كقولنا كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب امور مستقلة ثابتة في نفس الامر فالعلم في قولنا علم النحو وعلم الاصول
عبارة عن ملكة ادراك تلك القواعد اذا عرفت هذا فاقول لفظ اصول الفقه باعتبار
الاضافة اذا كان معناه ادلة الفقه فيكون الملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول الفقه
فكل علم من العلوم المتداولة يراد بها ملكة ادراك مسائله المثبتة في الواقع فح يكون ادلة
الفقه بمنزلة مسائل العلم وادراكها هو العلم بها والملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول

الفقه

الفقه الذي هو احد العلوم المتداولة ولفظ اصول الفقه صار علما لهذه الملكة فلا ريب ان هذا لا يخلو من النقل
بل هو نقل حقيقة فالمراد من لزوم النقل اذا جعل معناه الاضافي ادلة الفقه اما اذا اعتبرنا لفظ اصول الفقه حال كونه علما للملكة
وقلنا انه ملكة ادراك القواعد الممهدة فقد عدلنا فيما اضيف اليه لفظ الادراك عما جعلناه متعلق الادراك اولا فكان
ينبغي ان يقول هو ملكة ادراك الادلة فكان في هذا المقام الذي نحن بصدد تفسير علم العلم عدلنا عن معناه الاصلي ونقلنا
الى القواعد التي هي اعم من الادلة فان النقل انما هو في مدخول الملكة لا في اصل المعنى العلمي هذا وانت خبير ايضا ان هذا
يستلزم النقل لو جعلنا المراد من التركيب الاضافي للمعنى اللغوي اعني جميع ما يبتني عليه الفقه او نفس الادلة لا
ليس بالقواعد والقواعد بعض ما يبتني عليه الفقه فيلزم النقل ايضا الا ان يقال نفس الادلة ليس مما يبتني عليه عليه
الفقه بل القواعد المرتبطة بها ونفس الادلة هي موضوع هذا العلم وتلك القواعد مسائله وملكة ادراك تلك القواعد
هي نفس العلم المتميز عن سائر العلوم ولفظ اصول الفقه صار علما لهذا العلم بعد ما كان موضوعا لمعناه الاضافي ولك
ان تقول في وجه الاولوية بعد التزام النقل على اي وجه كان ان المناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه ان فسرنا
الاصول بالمعنى اللغوي اكثر من تفسيره بالادلة كما لا يخفى هذا انتهى كلامه وفيه ما اشرنا اليه سابقا من عدم اعتبار قيد
العلم في الحد وجه اخر من الاشكال الاول ان ما ذكره من لزوم النقل ان اراد به لزومه في وضعه الاضافي بعد جعله عبارة
عن الملكة الحاصلة من الادلة يعني ان معنى الاصول في الاصطلاح بعد نقله عن معناه اللغوي هو الادلة فقط واعتبار
الملكة هنا يستلزم نقلا اخر وهو ارادة الملكة منها بعد ما كان معناه نفس الادلة اقول هذا ممنوع لانه لكان لا ربما
لو اريد بلفظ الاصول فقط هذا المعنى وليس كذلك بل ذلك من اضافته الى الفقه وهذا المعنى مفاد تلك التراكيب الاضافي
لا المفرد وبعد تسليم ذلك اقول ذلك النقل لازم على تقدير ارادة معناه اللغوي ايضا من وجهين احدهما
هو ما ذكر من لزوم اعتبار الملكة والثاني ان معناه اللغوي هو كل ما يبتني عليه شيء والمراد به هنا بعض افراد
ذلك الكلي اعني ما يبتني عليه الفقه والثاني انه ان اراد به لزوم النقل بين وضع الاضافي والعلمي في مدخول
العلم كما هو الظاهر من كلامه اقول هذا لازم على تقدير على اعتبار العلم والملكة ففيهما معا او اعتباره في احدهما
فقط اذا كان معناه باعتبار الاضافي الادلة او الملكة صار علما للقواعد او للملكة وهذا غير نقله عن
الاضافة الى العلمية بل نقل يلزم عن هذا النقل وهو نقل المضاف عما كان اولا الى غيره وهو القواعد لا
ان هذا عين ذلك النقل اذ قد يتحقق الاول دون الثاني فيما اذا صار علما للادلة اذ يحصل نقله
عن الاضافة دون نقل المضاف لان معناه حال كونه علما هو ما كان اولا فعلى هذا لا يحتاج الى الحبشم
اعتبار العلم في بيان لزوم نقل اخر لعدم مدخلية فيه اصلا الا ان يقال ان المغايرة بين هذا
النقل باعتبار اخذ العلم وبينه النقل الذي يلزم من وضع العلمي والاضافي اكثر واقوى من المغايرة

التي كانت بينه وبين ماذكرناه من النقل باعتبار عدم اعتبار العلم فتدبر سلمنا ذلك لكن نقول ان
اعتبار العلم اوالملكة انما هو في وضع العلم لا غير فالقول باعتبار العلم في العلوم المتداولة على الاطلاق
غير مسلم مع انه لا يصح اطلاق ادلة الفقه على هذا العلم كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا لكن نقول يلزم ذلك
على تقدير ارادة معنى اللغوي ايضا بوجه آخر غير ماذكره وهو ان معنى اصول الفقه اي كان ما يبتني عليه
الفقه ومن جملته ذلك اصول الدينية من اثبات النبوة والامامة وغيرها فيلزم النقل في مدخول العلم
ايضا ان جعل علما للعلم بالقواعد لكونها غير اصول الدينية والثالث انا لا نسلم كون المناسبة بين المنقول
والمنقول اليه ان فسر بالمعنى اللغوي اقوى من تفسيره بالادلة وذلك لان الاصول بمعنى الادلة اذا اضيف
الى الفقه يفيد الاختصاص فمن حيث اختصاصه به وابتنائه عليه موقوف على العلم بالقواعد الممهدة
فاذا صار علما للقواعد للزوم النقل على لا يتحقق معناه الاضافي اعني اختصاصه بالمضاف اليه الا
لحصول العلم بالمنقول اليه اعني القواعد اليها وهو ما يبتني عليه كون الادلة ادلة فالمناسبة بينهما على هذا التقدير
هو العلاقة السببية والمسببية بخلاف ما اريد معناه اللغوي اذ المناسبة على هذا هو المشاركة
في وصف اعني كونه ما يبتني عليه الفقه فعلى الاول المناسبة بينه وبين وضع الاضافي اقوى منها
بالنسبة الى الثاني لكونها ذاتية في الاول وعرضية في الثاني ولان المناسبة على الاول بالنسبة
الى وضع الاضافي فقط وعلى الثاني بالاضافة الى معناه اللغوي وضعي لا غير مع ان الغرض هو تحقق
المناسبة بينه وبين وضع الاضافي لان المنقول منه لا المعنى اللغوي وان كانت المناسبة
في الثاني بالنسبة الى معناه اللغوي اكثر منها بالنسبة اليه في الاول كما لا يخفى فتدبر فظهر ما قررناه اه ماذكره المص
من وجه الاولوية ليس باولى بل الامر بالعكس ولك ان تقول في وجه الاولوية بغير ماذكره ان الاصول
ان فسر بالمعنى اللغوي لكان شاملا لجميع ما يبتني عليه الفقه من الادلة وقواعد الاصول جميعا
بخلاف ما اذا فسر بالادلة لكونها اخص من الاول واقل افرادا منه وهذا الوجه لا يتوقف على ثبات
النقل ولا يتفرع عليه الا ان يقال ان ماذكرناه من العموم والشمول ثابت ايضا على تقدير تفسيره
بالادلة لما في اضافته الى الفقه من الدلالة على الاختصاص وهو بهذه الحيثية لا يتم بدون
قواعد الاصول ويتوقف عليها الا ان الدلالة على هذا الشمول غير مطابقة في الاول والتزام
في الثاني وهو اظهر واوضح في الاول بالنسبة الى الثاني فتدبر من عوارضها ومباحث
الاجتهاد والتقليد وغيرها ويحتمل ان يكون ذلك عطفا تفسيريا للعوارض او عطفا على ادلة
الفقه والاولى هو الاول لان ذلك المباحث ايضا من عوارض الادلة وان كان الظاهر بحسب

اللفظ هو الثاني والمراد بغيرها هو مباحث التعادل والتراجيح ولا يخفى ان البحث في هذا العلم انما
هو عن احوال الادلة وعوارضها وان كانت بعيدة فبمجرد ادنى المناسبة والمدخلية في فهم طريق
الاستدلال بالادلة يصح البحث عنه وان كان الادلة بنفسها لا يتوقف على شيء منها لكن من جهة
ابتناء الفهم عليه وكونها ادلة لا يتحقق الا بعد العلم بجميع ما يبحث عنه في هذا الفن قوله الفقه
في اللغة الفهم وانما قدم معناه اللغوي مع عدم كونه مقصودا في المقام ليعلم المناسبة المصححة للنقل
بين المعنيين وليكون المجتهد على بصيرة من امره بان استعماله في المعنى الاصطلاحي هل هو على سبيل
على النقل او التحقيق او الارتجال وعلى الاول هل هو نقل مجازي او حقيقي ليتفرع في الاحكام
ما يتفرع على كل منها فلذا جرت عادة الاصوليين في بيان الموضوع واجزائه على التعرض للمعنيين
وتقديم المعنى اللغوي لئلا يهام بكون معنى الاصطلاحي مستحدثا ولان اللغوي مقدم طبعا كتقدم الواحد
على الاثنين ولزوم الموافقة بين الطبعي والوضعي ثم اعلم ان اللغويين اذا بينوا معاني الالفاظ
ليس مرادهم كون تلك المعاني حقايق بل مجرد كونها معاني يستعمل فيها تلك الالفاظ وهو اعم من
الحقيقة والمجاز لكونه ماخوذا في تعريف كل منها فيكون جنسا فمجرد الاستعمال لا يعين الحكم
احدها لاستحالة ترجيح بلا مرجح فلا بد في تعيين كونها حقايق او مجازات من الرجوع الى علائم
الحقيقة والمجاز من تنصيص اهل اللغة والتبادر وعدمه وصحة السلب وعدمه واذا لم يمكن التعيين
بشيء منها فيجب التمسك بالقاعدة الاصولية وهو ان يقال هذا ما استعمل فيه اللفظ وكل ما استعمل فيه
اللفظ فاما ان يكون حقيقة فيه او مجازا فيه لعدم الواسطة بينهما لكون معناها راجعا الى اللفظ بالسلب و
الايجاب ولا سبيل الى الثاني لان المجاز يحتاج الى الوضع النوعي وملاحظة العلاقة والاصل عدمه و
فتعين الاول بهذه القاعدة الفقاهية للاستقراء الكاشف عن كون اكثر المعاني المستعمل فيها
حقايق ولان الاصل عدم تعدد الوضع وعدم التغيير وقد يكون ذلك الاستقراء سببا لحصول الظن
بكونها حقايق فح يكون هذا دليلا اجتهاديا فالحكم بكون ذلك حكما فقاهيا على الاطلاق ليس بصحيح
كما ذهب اليه سيد العلامة واكثر الاصوليين لان مجرد الاستعمال دليل اجتهادي كما ارتضاه
المرتضى عليه الرحمة على كونه حقيقة بقرينة الاستقراء الكاشف عنه بل الحق ان الظن الحاصل منه هو الدليل الاجتهادي
وذلك ليس مطلقا اذ قد لا يحصل هذا الظن كما في المجاز المشهور ثم وفي العرف هو العلم اعلم ان كل حد من الحدود
يجب ان يكون جامعا ومانعا لذكر القيود فيه وذلك لان كل حد لما كان مشتملا على شيء عام وهو الجنس والعرض العام وعلى
شيء خاص وهو الفصل او العرض الخاص فيوجب التخصيص بتعقيب العام بوصف فيجب زيادة القيود وزاد

التخصيص قد يكون ايضا لاخراج الافراد التي ليست بافراد المحدود ويبقى ما هو من افراده فان قلت هذا ينافي ما ذكره من ان مفهوم
الوصف ليس بحجة لعدم افادة الوصف التخصيص قلت التخصيص المنفي ثمة هو التخصيص الحكمي لا الموضوعي بمعنى انه ان تعلق حكم
من الاحكام بوصف من الاوصاف كقولهم في السائمة زكاة لا يفيد ذلك التعليق نفي الحكم عن غيرها المتصف بهذا
الوصف بمعنى انه لا يفيد ذلك التعليق ان غير السائمة لا زكاة فيه بل ذلك بالنسبة الى مدلول هذا اللفظ مسكوت
عنه ولا يتعدى اليه الحكم لا نفيا ولا اثباتا فالتخصيص المثبت هنا هو التخصيص الموضوعي بمعنى ان موضوع هذا
الحكم هو ذلك الموضوع المعين وغيره ليس بموضوع لذلك ولا ينافي هذا كون ذلك الغير ايضا موضوعا
لهذا الحكم ويحكم عليه بمثل ذلك الحكم فعلى هذا يكون القيود المذكورة في الحدود دالة على ان المراد من العام المأخوذ
فيها هو ذلك الشيء المعين لا غير فيستقيم الحدود والرسوم المذكورة في العلوم كذا ذكره سيد العلامة
ولا يخفى ما فيه من ان هذا النزاع اعني المفهوم من الوصف هل هو حجة ام لا فيما اذا كان هناك حكم اثباتا بالوضع
وما نحن فيه اعني رسم العلم ليس من هذا القبيل اذ هو تصور ساذج وقول شارح لا حكم فيه اصلا حتى يكون
محلا لهذا النزاع فنفي كون مفهوم هذا الوصف حجة هنا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فهذا الذي ذكره
السيد بواد رأسا لا يحتاج الى الجواب عنه بما ذكره من بيان الفرق بين تخصيص الحكم وتخصيص الموضوع ثم
ان الفرق غير بين بين هذين القسمين لان مفهوم الوصف كما هو لا يخصص الحكم كذلك لا يخصص
الموضوع بمعنى ان الموضوع هو هذا المعين المشخص وغيره ليس بموضوع بدلالة هذا الوصف عليه لان
تقييد الشيء بشيء اخر واتصافه به لا ينفي اتصافه بشيء اخر كما قيل ان اثبات الشيء لا يدل على نفي
ما عداه كقولك الحيوان ناطق في رسم الانسان مثلا لا يدل على عدم جواز رسمه بغير ذلك وتقييده
به بل اذا قلنا كذا في تعريفه خرج ما عداه لعدم رسمه به ولكون ما عداه مغايرا له بالذات ولان تصور احدهما
غير تصور الاخر فكونه مانعا للاغيار ليس لدلالة الوصف عليه مفهوما بل لكونه خارجا عنه ومغايرا
له مع قطع النظر عن اعتبار مفهوم الوصف فيه والحاصل ان مفهوم الوصف ليس بحجة ومعتبر لا
في الحكم ولا في الموضوع والقول ان مفهوم الوصف مخصص للموضوع لذلك الحكم وارادة ما ذكرناه ليس كما
ينبغي لان ذلك مجرد وهم واصطلاح لا محصل له اصلا فتنبه والمراد بالاحكام اعلم ان الاحكام له معان
ستة منها التصديق ومنها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومنها المسائل التي هي المحمولات
ومنها النسب الجزئية التي بينها وبين الموضوعات ومنها الخمسة الموسومة بالتكليفية ومنها الاحكام
الوضعية كالصحة والبطلان والسببية والشرطية والمانعية والجزئية واما حمله هنا على المعنى الاول لا
يخلو عن الركاكة مع كونه خلاف الظاهر ومحتاجا الى التأويل كما قيل من جعل الباء للسببية ويمكن

الوجه

التوجيه بحمله على ما هو الظاهر اعني كونه للوصل ايضاً وجعل متعلق اعني التصديقات ادام منه نفس تلك التصديقات
يعني ان الفقه هو ادراك تلك التصديقات او تصديقها يعني هو العلم بهذا العلم ولا يخفى ان العلم بالعلم غير هذا العلم المتعلق
به اذ قد يتحقق الثاني دون الاول وما ذكرنا من التوجيه وان كان صحيحاً في نفسه ولكنه ليس مناسباً للمقام
لان الفقه في عرفهم نفس تلك التصديقات لا العلم بها فتدبر واما المعنى الثاني سيجيء بيانه وما فيه واما الثالث
فلا يناسب المقام ايضاً لكونها من افعال المكلف لا العلم بها خارج عن لفظ هذا اذا اريد به ذوات المحمولات
واما لو اريد به وصف المحمولية فيرجع بهذا الاعتبار الى المعنى الرابع ولا يخفى ان تلك المحمولات اعني الواجب والحرام
والمندوب والمكروه والمباح كما ان ذواتها بدون هذه الاوصاف خارجة عن الفقه وكذا لك مع تلك الاوصاف ايضاً خارجة
عنه كما ان الموضوعات خارجة عنه لا ان ذلك مع الاوصاف حكم يرجع الى المعنى الرابع ويدخل فيه كما توهم بعض
المتاخرين اذ الواجب مع وصف الوجوب غير داخل في الفقه كما ان الموضوع مع وصف الموضوع كذا لك
نعم لو اعتبر مع وصف المحمولية كما اشرنا اليه يرجع الى النسب الجزئية والحاصل ان القسم الثالث لا يرجع الى الرابع بمجرد
اعتبار الوصف فيه على الاطلاق بل بوصف الحمل الذي هو وصف ثانوي للمحمول لكونه متصفا بوصف الوجوب
غيره اولا ثم بالحمل ثانياً فهو باعتبار الاول لا يدخل فيه بل باعتبار الثالث يرجع اليه فتدبر واما الثلاثة
الباقية من معاني الاحكام يناسب المقام جميعاً ولكن الاحسن هنا هو ارادة النسب الجزئية لما في الاخرين
من التخصيص ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية ظاهراً وان امكن التوجيه بالتكليف و
الاعتساف كما قيل من ان حكم الوضعي راجع في الحقيقة الى التكليفي لان شرطية الوضوء مثلا ترجع الى الحكم
بوجوب اعادة الصلوة اذا كان بدون الوضوء والى الحكم بحرمة الدخول فيها عند عدمه وكذا سائر الاحكام
الوضعية وفيه ان ذلك ليس بارجاع حقيقة بل هو مجرد اعتبار ولا يكون الا من قبيل الوصف بحال
المتعلق كما لا يخفى والاولى في الارجاع ان يقال ان كل واحد من الاحكام الوضعية مطلوب للشارع
عليه الصلوة والسلام ايضاً واجب وحرام لكن تبعا وتوصلا كما تقرر في مقدمة الواجب يعني ان شرطية
الوضوء هو وجوبه عند الصلوة بالتبع للغير وعلى هذا يكون متعلق الوجوب او الحرمة نفس الشرط
او المانع فالوصف بحال الموصوف لا المتعلق ولكن لا يجري ما ذكرنا في العلة كالزوال مثلا علة للصلوة
ولا يتصور كونه مطلوباً بحكم لعدم كونه مقدوراً لنا واما ما قيل لكان شاملاً له ايضاً ولكل وجه فتدبر ثم
اعلم ان حكم التكليفي ما كان منسوباً الى التكليفي بالنفي او الاثبات والاول كالاباحة فانها عبارة
عن رفع التكليف وعدمه والثاني كباقي الاحكام واما الحكم الوضعي فهو ما كان منسوباً الى وضع
الشارع وبنائه كالشرطية والسببية ونحوها والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فاجتماعهما

فی الایمان لکونه واجبا وشرطا للواجب وافتراق التکلیفی عنه فی الصلوة مثلا وافتراق الوضعی
عنه فی سببیه الید للضمان وهذا کله من التاویلات للفرار عن لزوم التخصیص علی تقدیر حمل للقائم
الاحکام علی الخطاب واما ذکرتم من لزوم کون قیدی الشرعیه والفرعیه ذ ابلین ویمکن الفرار عنه ایضا بان
بان الحکم اعم من الوجوب الشرعی والعقلی ولکن ذلک خلاف الظاهر سیما فی مقام تفسیر الاحکام بالخطاب
لان المتبادر منه هو ما کان شرعیا وفرعیا ومرادا بالشرعیه ما من شانه ان ولا یخفی ان المتبادر
من الشرعیه هو کونه ماخوذا منه بالفعل کما هو الظاهر عند الاطلاق ویوید ذلک حسن تقابله
مع العقلیه کقولک هذا حکم شرعی وعقلی والاصل فی التبادر ان یکون علامة للحقیقة والوضع بل هو عین
معنی الوضع وهو تخصیص شیء لشیء بحیث اذا فهم او احس الشیء الاول فهم منه الثانی وکذلک الاصل
فی عدم التبادر هو کونه علامة للمجاز الا اذا دل دلیل خارجی علی خلافه کصحة السلب وعدمه فعلی
هذا یکون الشرعیه فیما فسره مجازا والوجود دلیل الحقیقة فی خلافه ودلیل المجاز فیه ثم یرد علیه ان استعمال
الالفاظ المجازیه فی الحدود مردود عند اهل النظر لا یقال قد جوز العلماء ذکر المجاز المشهور فی الحدود ولعله
منه لانا نقول المجاز المشهور اما یکون شهرته بالغة الی حد ینصرف اللفظ عند الاطلاق الیه بحیث لو
ارید المعنی الحقیقی لاحتیاج الی القرینه ویکون مساویا له فی الشهرة بحیث لا یمکن حمل اللفظ عند الاطلاق
علی شیء منهما لا علی الحقیقی ولا علی المجازی او یکون قاصرا عنه فی الشهرة بحیث ینصرف اللفظ الی الحقیقی فعلی
الاول یکون معنی المجاز معنی حقیقیا منقولا الیه فلا معنی لاطلاق المجاز الیه وعلی الثانی یکون اللفظ
مجملا فلا یصح ذکره فی الحدود کما هو المعهود ایضا عندهم من اشتراط کون المعرف اجلی من المعرف وعلی
الثالث یکون اظهر فنسا لا لانعکاس المراد والالتباس فان قلت لعلهم جوزوا ذلک حیث کانت
القرینه موجودة دالة علی المراد قلت فعلی هذا لا وجه لتخصیص المجاز المشهور بالذکر بل کل مجاز اذا کان
مع القرینه یجوز ذکره فی الحدود فخرج العقلیه المحضة وانما قیده بالمحضة لان العقلیه علی قسمین
قسم لیس من شانه ان یوخذ من الشارع ویصدر عنه لعدم مدخلیة فیما هو المقصود الاصلی
من الخلق اعنی النیل الی النعیم الابدی وان کان مما ینکره الشارع او یصدر منه لکن لا للوجه المذکور
کعلم الهیئة والنحو ونحوهما وقسم من شانه ان یوخذ منه لاجل کونه مما له مدخل فی النیل
المذکور کعلم الکلام وذلک لیس عقلیا محضا بل یکون مطابقا للشرع ایضا فقیده بالمحضة لئلا یتوهم یجب ان م
خروج کل واحد من القسمین ان الخارج هو القسم الاول فان قلت ذلک بنا فی قولهم ان العقل من
جملة ادلة الاحکام الشرعیه وان العقل والشرع مطابقان لان ذلک یقتضی ان یکون ما یستقل

منه

203

فيه العقل ايضا حكما شرعيا لاخبارها عنه قلنا القسم الاول من العقلية لما لم يكن من شانه ان يؤخذ
من الشارع خرج بقيد الشرعية واما القسم الثاني فهو من حيث انه حكم العقل ليس حكما شرعيا كما ان
الاحكام المستنبطة من الفاظ الرواة من حيث انها مستنبطة منها ليست باحكام الشرعية بل انما يكون احكاما شرعية
من حيث انها مطابقة لما صدر عنه وتلك الالفاظ مفسرة لها فكذلك ما نحن فيه يكون حكما شرعيا باعتبار
مطابقته لما صدر منه وكون العقل سفيرا لادركه وانما لم يكن مدركات العقل احكاما مستقلة مع ان
العقل حجة باطنية اصلية والرسول حجة ظاهرية لان عقولنا لما لم يكن خالصة عن شوائب الوهم وغواشي
الحس لا اعتبار بها حيث هي هي بل كان المعتبر هو العقل الكل المدرك لحسن الاشياء وقبحها كما هي ويكون
مدركاته لسان الشرع واما مدركات عقولنا تكون معتبرة باعتبار مطابقتها لما صدر عن الشارع
الذي هو عين ما ادركه العقل الكل وهذا كله اذا كان الشرعية مفسرة بما ذكر من اعتبار الشان فيه واما
لو فسرنا بما هو ظاهر منه اعني ما صدر عنه بالعقل حتى لا يلزم الاشكال السابق ايضا لكان اولى ويخرج
على هذا التقدير ايضا ما خرج على تقدير الاول وذلك لان اخذ الشيء من الشارع وصدوره منه له طريقان
طريق الخطاب وطريق العقل واثبات الحكم بكليهما هو اخذه من الشارع بالعقل وان كان من حيث
صدوره من العقل ليس بحكم الشرعي ولا يقال يدخل في الشرعية العقلية المحضة ايضا لانا نقول الظاهر من الشرعية
هو كونه مما له مدخل في النيل المذكور كما هو المتبادر منه وهذا ليس كذلك خارج عنه فتأمل وبالفرعية
ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وفيه ان ذلك يستلزم خروج بعض الاحكام الوضعية عنه كما لا يخفى لانه ليس
متعلقا بالعمل كالعلم الشرعية والاولى في اخراج الاصولية عن حد الفرعية ان يعتبر قيد الحيثية كما
هو المعهود في الحدود حتى يخرج الاصولية لان المقصود منها مجرد العلم والاعتقاد الخاص لا العمل وان
كان له تعلق بالعمل ولكن ليس المقصود منها ذلك فلا يحتاج الى هذا التكلف لخروج الاصولية عنه فتأمل

• وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد وفيه مع ما ذكره المصنف ان المتبادر من الخطاب هو الخطاب
اللفظي لا النفسي فجعل الاحكام التي هي الخطاب عبارة عن كلام النفسي ليس بصحيح فالاشكال باق على حاله
كما لا يخفى فلا يكون دليلا في الاصطلاح قال في الحاشية الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي والمظهر
له اولا من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فاين المطلوب الخبري الذي يعمل النظر في الكتاب
لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل انتهى وفيه
ان لزوم سبق الدعوى اول الدعوى اذ يمكن ان يكون الشيء دليلا وكاشفا من غير ان يسبق العلم

والفرق بين الدال والدليل هو ان الاول اعم
من الثاني لعمومه وايضا الدال قد يكون مفردا
بخلاف الدليل اذ لا يكون الا مركبا من
مقدمتين وايضا الكشف عن المدلول
في الاول وفي الدلالة الدليل على العلم با
النتيجة لا يكون الا عقلية فتدبر فتأمل منه

بالدعوى ممنوع كما لا اجماع مثلا سلمنا ذلك لكن يمكن العلم بالكلام النفسي اولا اجمالا في الخارج ثم
تفصيلا بالخطاب اللفظي كما اجاب المصرح عن اشكال الاتحاد وسياتي ما افاده وما فيه من الايراد
والذي يختلجني في حله وفيه ان ذلك الجواب ظاهرا لا يدفع الاشكال لانه في الحقيقة تغيير للسؤال
وخروج عن داب اهل النظر والجدل اذ ما قال من التفصيل والاجمال مبني على كون الحكم غير خطاب الله
المتعال وذلك لانه ان اراد بالحكم الخطاب الاجمالي مع ان ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى لعدم
الاختلاف والتغيير فيها كما بين في محله ليس بجيد اذ ما ثبت من الدين بالاجمال بديهة هو ان
لكل فعل من افعال المكلفين له حكم من الاحكام اي الوجوب او الحرمة او غيرهما الا ان ما علم ثبوته منه
هو ان الله لكل امر خطابا وما علم بالاجمال هو نفس الحكم بمعنى الاخر لا الخطاب فلا يطابق السؤال
بما اجاب سلمنا ذلك لكن المراد بالخطاب الحكم اما هو الخطاب مع وصف الاجمال وهو معلوم من الدين
فلا يحتاج الى الدليل وذلك بدون الوصف فهو عين التفصيل فيلزم ايضا اتحاد المدلول والدليل
واما ما اورد عليه من ان الاجمال والتفصيل لا يوجبان التغاير في نفس الخطاب ضرورة ان
تغير الحالات لا يستلزم التعدد في الذات كما ان اتصاف الشخص الواحد بالصفات المتقابلات
كالغيبة في زمان والحضور في اخر لا يقتضي تعدده وتغايره في ذاته مدفوع بان التغاير بين جهتي
الادراك من الاجمال والتفصيل هو المقصود مما ذكره لان المدرك في المقامين متعدد بل وحدة المعلوم والمدرك
شرط فيهما واللازم يلزم من العلم بالدليل العلم بالمدلول ومن العلم بالموقوف العلم بالموقوف ولا فرق بينهما الا بالاجمال
والتفصيل وذلك كاف في رد الاشكال ضرورة ان الذات مع وصف الاجمال غيرها مع وصف التفصيل وذلك
في الحقيقة يرجع الى تغاير الوصفين الا ان هذا التغاير في الذات نفسها ونحن لم ندع ذلك حتى يرد
ما ذكره هذا القائل علينا بل بمجرد ذلك التغاير وان كان بالاعتبار والوصف يكفي لنا في رد الاشكال كما
هو المشهور بين الجمهور في اكثر المواضع فتامل وقال السيد العلامة ره في دفع الايراد وتوجيه الجواب ان
الاحكام عبارات عن الكلمات الالهية الموحاة الى النبي ص باعتبار دلالتها على معانيها المرادة منها و
الدليل عن النقوش والصور القرانية باعتبار دلالتها على معانيها الموضوعة لها وفيه انفا الكلام
ان النقوش بما هي نقوش لا دلالة لها الا على المراد والكتابة وحركة اليد والقلم وباعتبار الحركة
الخاصة والتركيب الخاص تكون صورا ونقوشا للالفاظ والحروف دالة عليها وحاكية عنها
والالفاظ تدل على المعاني الموضوعة لها في العرف واللغة وكاشفة عنها والمعاني المتقررة في
الذهن حاكية عن المصداقات الخارجية فالاحكام حقيقة هي المعاني المعقولة عند العقل لا الالفاظ

اذما

انما ينتقل الذهن عنه الى المصداق المنتهى الى الخارجى من دون واسطة شى هو المعانى واللفظ حقيقة اسم المعنى
وكذلك النقوش اسم اللفظ فظهر ان المعنى هو الاسم واللفظ اسم اسم والنقوش اسم اسم اسم فعلى هذا استنادا الدلالة
على المعانى الى النقوش ليس بجيد والثانى ان الاحكام اذا كانت عبارة عن الخطابات الموجهة الى النبى صلعم
فهى قد انقضت ولم يبق شئ منها لانها كانت من مقولة الالفاظ والاصوات وهى الكم الغير القار الذات
كالحركة والزمان مع ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة والتكليفات باقية بحالها
فاللازم باطل وكذا الملزوم فلا يصح تخصيص الحكم بما ذكر حتى يلزم الفساد فان قلت هذا الاشكال على تقدير
تفسير الحكم بالخطاب وارد معه اذ المفهوم من الخطاب هو اللفظ والكلام مع الصوت فيلزم عدم بقاء الحكم
سواء جعل الخطاب والحكم عبارة من الكلمات الموجهة الى النبى ام لا قلت الملازمة ممنوعة لان
الحكم عند التحقيق عبارة عن نوع الخطاب سواء بلسان النبى ام بلسان غيره وهو باق نوعا وان كانت
الاشخاص معدومة منقضية اذ كلما تكلم به الانسان صدق عليه انه خطاب الله تعالى بخلاف ما اذا نص
بكلمات الموجهة الى النبى فانها منقضية قطعا كما لا يخفى والثالث ان النقوش كاشفة عن الالفاظ القرآنية
التى كانت عند النبى صلعم وحاكية عنها كما ان الالفاظ كاشفة عن المعانى فلا تكون دليلا فى الاصطلاح وانما
هى دالة على الكلام اللفظى كما هو دال على الكلام النفسى على ما قررنا آنفا لا انه دليل عليه كما لا يخفى ثم فالحق ان
الاشكال الوارد على الحد لا مناص عنه ولا يمكن التفصى عنه بهذه التوجيهات فخرج علم الله تعالى وعلم
الانبياء والملئكة واورد عليه ان علوم الانبياء والملئكة ايضا حاصلة من الادلة لان الدليل عبارة عن
المرشد والموصل الى المطلب وهو اعم من الادلة وغيرها كالالهام والوحى ونحو ذلك والجواب ان اضافة
الادلة للعهد والمعهود هو الادلة الاربعة بين الفقهاء فيخرج العلوم المذكورة وقيل على هذا يخرج علوم المقلد
ايضا فيكون قيد التفصيلية لغوا او توضيحيا وهو خلاف ما هو المعهود من جعله احترازيا ويمكن التوجيه
بان المراد من الادلة الادلة انه ليس كل واحد منها فى ولا يلزم ان يكون العلم الحاصل للمجتهد من الاخبار
وحدها فقها وهو خلاف الاجماع بل المراد منها واحد من الادلة المعهودة لم يكن علم المقلد ايضا داخلا
فيه لان علمه ايضا حاصل من واحد منها وهو العقل القاطع بان ما افتى به المفتى هو حكم فى حقه كما ان
المجتهد ايضا له هذا القطع فى مقام الفقاهة بالدليل العقلى لكن ذلك العلم من مقتضيات العقل
من حيث الاجمال لكن العقل يحكم اجمالا بان ما افتى به المفتى فهو حكم الله صرف فى حق المستفتى من
غير ان يحكم باشخاص الفتاوى والاحكام بعينها فيكون العقل بالنسبة الى ذلك العلم دليلا اجماليا
فبقيد التفصيلية يخرج ذلك العلم عن الحد كذا قال سيد العلامة ره وفيه ان المراد بالادلة سلمنا انه

واحد منها لا كل واحد لكن مع ذلك ايضا لا يدخل علم المقلد اذ علمه حاصل من واحد معين بعينه ومختص
به ولا يمكن حصوله من غيره مع ان المراد بالفقه هو العلم الحاصل من واحد منها لا بعينه اعني احدها
فهو خارج بالفرعية لكونه حاصلا من واحد منها معين فهو العقل منه وايضا المعهود بين الفقهاء هو العقل الذي
كان دليلا تفصيليا كما هو اللازم من جعل الاضافة للعهد لا ما هو اعم منه ومن الاجمالي حتى يدخل
فيه علم ايضا والا فلا معنى لقيد التفصيلية منه والاولى في الجواب عن الاشكال المذكور هو ان يقال ان علم
الانبياء والملئكة غير حاصلة من دليل وبواسطة شيء بل بافاضة الله تعالى على قلوبهم العلوم جميعا
اصوله وفروعا بسبب القابلية الذاتية واما ما ينكشف لهم نفس العلوم والاحكام لا ما يحصل بواسطتها وارشادها
ذلك ثانيا بل علمهم بالكشف والعيان والحضور لا بالحصول والبيان واعمال الفكر والنظر ويشهد على
ذلك قوله تعالى الم نشرح لك صدرك والحاصل انه لا يصدق على تلك العلوم انها حاصلة من الدليل لانها
كالبديهيات عندهم فعلى هذا لا يحتاج الى تكلف جعل الاضافة للعهد لاخراجها منه ويرد عليه
وان اراد به انه لا معنى لتخصيص التفصيلية بالذكر مع ان للمجتهد دليلا اجماليا ايضا وهذا وان لا يلائم
ماذكره بعد هذا لكن اقول سلمنا ولكن لا منافات بينهما مع اعتبار قيد الحيثية فيه يعني من حيث
حصوله من التفصيلية سمي بالفقه وان كان حاصله من الاجمالية ايضا وان اراد به انه لا معنى لاخراج ح
العلم الاجمالي عن الحد مع كونه داخلا فيه فلا ينعكس الحد فالاولى ان يجاب عنه باعتبار الحيثية قيد
ايضا لا بما ذكره المص حتى يرد عليه ما فيه كما سياتي نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا وذلك الكلام
يوهم ان للمجتهد دليلين تفصيليا واجماليا مع انه ليس كذلك لاختصاصه على التفصيلي وهذا الدليل
الاجمالي دليل على وجوب العمل لا العلم كما سيصرح به المص والاولى في السوال ما ذكرنا من اعتبار
الحيثية كما لا يخفى قلت للمقلد ايضا وفيه ان هذا الدليل التفصيلي للمقلد هو الدليل الاجمالي
بعينه فلا معنى لاطلاق التفصيلي عليه نعم اجراء هذا الدليل الاجمالي في كل واحد من الموارد والمسائل
فرد خاص وتفصيلي من افراد ذلك الدليل الاجمالي النوعي لا انه دليل تفصيلي آخر سوى هذا الدليل
الاجمالي وايضا ذلك الدليل التفصيلي ايضا معهود للمجتهد مع علاقة وزيادة وهي الادلة المعهودة منه
فالاولى ولا يخفى انه على ما ذكرنا لا يحتاج الى هذا التكليف مع ان ذلك ايضا لا يتم لكون الادلة المعهودة
اعم من التفصيلية والاجمالية فلا يكون التفصيلية قيدا توضيحيا على هذا التقدير ايضا الا ان يراد بها التفصيلية
فقط لكونها متداولة ومعهودة عندهم غالبا فتدبر انما يصح اذا كان اعلم ان لله حكمين باطني واولي
ظاهري وثانوي والمراد بالاحكام في الحد هو الثاني كما سياتي تحقيق ذلك فاذا عرفت هذا فنقول ان

ذالك

ذلك الدليل الاجمالي كما انه دليل لوجوب العمل وذلك دليل للعلم بالحكم الظاهر فانه كان المقصود منه التعبد بالدليل
معناه انه يكون واسطة في الاثبات يعني ما يلزم من العلم به العلم لشيء آخر فتخصيص ذلك بانه دليل لجواز العمل
لا للعلم مما لا ينبغي فتدبر ويمكن ان يقال ولا يخفى ان هذا الكلام لا يلائم ما ذكره سابقا في قوله ويمكن
اخراج الضروريات لان المصنف تقرر هناك ان قياساتها معها ولا يسمى ذلك استدلالا وههنا يقول
انهما ادلة الاجمالية وليس هذا الا التناقض بين الكلامين وايضا ذكر الادلة لكان كافيا في اخراجها ولا
يحتاج الى قيد التفصيلية على ما اعتقده المصنف فجعله احترازا بها بيانا في ما ذكره هناك فالتناقض من وجهين
فتدبر ووجهها ان المراد بالكلام آه ولا يخفى ان هذا الجواب لا يستقيم على ما ذكره القوم من جعلهم كلمة
المجاوزة في الحد متعلق بالعلم لان الادراك الحاصل من الادلة التفصيلية ليس الا ظنيا فلا معنى لاطلاق
العلم عليه ثم تحصيل العلم به في مقام الفقاهة من دليل خارج كما سيأتي تفصيله لا من الادلة وما يحصل منها من حيث انه
يحصل منها انما هو ظني لا غير وما اجاب به المصنف في الحاشية عن هذا الاشكال من ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية
الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الظاهري ولا ريب ان ادراكه علمي فحاصل التعريف مع ما ذكرنا
ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها مدفوع بانا لم ندع المنافاة بينهما حتى يرد بقوله ان الادراك الحاصل
من الادلة من حيث هو كذلك لا يمكن ان يكون قطعيا وان كان كذلك من اعتبار آخر اعني الدليل الاجمالي
العقلي كما قررنا آنفا والتحقيق في هذا المقام ان الحكم على تقدير تفسيره بالنسبة الجزئية اليه كان مفسرا بالخطاب
اذ لا يمكن بدونه فان حكم الخطاب الى مسافة الظهور الا بعونه خطاب الله تعالى الذي يتحقق بواسطة لسان
النبي صلعم ونحوه والخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام فلا يمكن تحققه الا بالنسبة الى الغير وباعتبار ذلك
الغير ينقسم الى قسمين احدهما الحكم الواقعي والثاني الحكم الظاهري واما الاول فمخصوص بالمشافهين
في مجلس الخطاب وكان ذلك الحكم بالنسبة اليهم قطعيا بالقطع العادي لا بالتخصيص العقلي لان عدم عصمة
المخاطبين عن السهو والغفلة يوجب احتمال الخلاف الذي ينافي القطع العقلي وهذا هو المراد بالقطع في
عرفهم عند الاطلاق واما الحكم الظاهري فهو مخصوص بغير المشافهين لان دلالة الالفاظ ليست
بالذات كما توهم بل قد تكون بالعقل وذلك لان لمجلس الخطاب دخلا في فهم المراد من الالفاظ فمن
لم يكن حاضرا فيه يكون اللفظ الذي نقل اليه بالنسبة اليه مجملا من حيث كون الالفاظ صادرة على طريق مختلفة
متعددة فيحتاج في فهم المراد الى تعيين طريق واحد منها فحيث لم يكن المكلف حاضرا في مجلس
الخطاب لم يتعين له ان اللفظ الذي نقل اليه باي طريق من تلك الطرق هل له الدلالة طريق
بالوضع او طريق دلالة منضمة الى القرينة الحالية او غير ذلك واصالة العدم وان امكن جريانها

بالنسبة الى القرينة المقالية لكن لا يمكن بالنسبة الى الحالية بل في الاولى ايضا نظر كما لا يخفى فاذا عرفت
ان وقوع اللفظ على حالتين ولم يعلم ان ايتهما هو المراد فيكون لذلك اللفظ بالنسبة الينا كالمجمل ونحن لما كنا
مشاركين مع الحاضرين في التكليف بالضرورة والاجماع فوجب علينا الاجتهاد في تحصيل حكم شرعي الذي كان ثابتا
لهم ولما لم يكن لنا تحصيل القطع به وكان الغالب في الافادة والاستفادة من الالفاظ هو ان يكون بالوضع فلما كان
الكلام فيما لا تظهر قرينة على خلاف الوضع الحقيقي وذلك الظن معتبر بالعقل والاجماع لئلا يلزم الخروج عن الدين
وتضييع سنة سيد المرسلين وبالجملة لما كان البالغ الينا صورة الخطاب لا نفس الخطاب الحقيقي كان الحكم بالنسبة الينا
ظاهرا ومظنونا ولكنه يكون قطعيا في مقام العمل فظهر مما حققنا ان الحاضرين ونحن مختلفون في صغرى القياس
الذي هو مناط العمل حيث يكون صغراه بالنسبة اليهم واقعيا قطعيا وبالنسبة الينا ظاهريا ظنيا واما كبرى القياس
التي هي مناط الحكم فنحن والحاضرون مساوون فيها من حيث القطع بمدلولها وذلك لانهم يقولون ان
دلالة الالفاظ اما بالوضع او القرينة الحالية او المقالية والاخيرة تحتاج الى السماع ونحن لم نسمع اياها
واما الاولى فهو تستفاد من الحضور في مجلس الخطاب ونحن لسنا كذلك فتعين ان يكون بالوضع فيجب ان
يكون ما يدل اللفظ عليه بالوضع هو حكم الله في حقنا والا يلزم التكليف بدون البيان وهو قبيح
وكذا نحن نقول بعد انسداد باب العلم وحصول الظن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء حكما الهيا واقعيا بالنسبة
الينا في ذلك الزمان الذي انسد باب العلم بل كان الحكم في حقنا غيره يلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح
فيجب ان يكون ذلك الشيء حكما الهيا لنا قطعا كما ان حكم الميتة بالنسبة الى المختارين هو الحرمة وبالنسبة الى
عتقا المضطرين هو الاباحة فظهر ان ادلة الحكم ان كانت ظاهرية لا يمكن ان يحصل العلم منها بالحكم الذي هو ال
الجازم لكن بمعونة المقدمة القطعية الخارجية التي هي كبرى القياس يحصل القطع في مقام الفقاهة التي
المفهم منه هو العلم بطريق الاجتهاد وان لم يحصل القطع في مقام الاجتهاد الذي يكون الغرض منه الاطلاع على
على الحكم الشخصي الواقعي الذي جاء به النبي ص فما لنا كما لهم فنحن في العلم القطعي بالحكم الواقعي وان تفاوت
الحكمان بالنسبة الى الصغرى وذلك لا ينافي مذهب المخطئة الذي هو من خواص الشيعة لان كون الحكم واقعيا
بالنسبة الينا في ذلك الزمان لا يقتضي كونه مطابقا لما جاء به النبي ص كما ان الميتة يعني ايضا فهموا من كلام
المعصوم ما هو خلاف مراده كان الحكم الواقعي بالنسبة اليهم في زمان لم يطلعوا على خلافه وذلك الشيء الذي فهموه
مع انه لم يكن مطابقا لما جاء به النبي ص الا انهم كانوا عالمين بالعلم القطعي العادي بما جاء به النبي ص ونحن ظانون به
ولذا كان احتمال الخطأ فينا اكثر وبهذا التحقيق ظهر ان ما يحصل من الادلة فقط فهو الظن الذي هو مفاد
صغرى القياس واما العلم بالحكم فانما هو يحصل من دليل عقلي خارجي الذي هو كبرى القياس فاستنار

وصول

حصول العلم الا الادلة فقط لليركما ينبغي اللهم الا ان يجعل الادلة عبارة عن مجموع هاتين المقدمتين
واعم من التفصيلي والاجمالي في يكون قيد التفصيلية غلطا الا ان يتكلف في هذا الدليل الاجمالي ويؤول الى
التفصيلي كما ذكره المص واما جعل كلمة الجاورة متعلقة بالاحكام وظرفا مستقرا صفة للاحكام وجعل الاحتراز
عن علم الله وغيره بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود كما ذكره المص في توجيه اطلاق العلم على ما يحصل من الادلة
في الحاشية مع كونه بعيدا لا يخلو عن الاشكال ايض اذ ح يلزم ان يكون الفقه مجرد ذلك العلم مع تلك
الاوصاف والظنيات خارجة عنه مع ان الفقه في اصطلاحهم هو استنباط ذلك الاحكام عن ادلتها
سواء كان بطريق الظن او العلم لا العلم المتعلق بالاحكام الحاصل من دليل خارج والا لزم ان يكون
الفقه في الحقيقة هو العلم بالعلم او بالظن اذا كان القيود المعتبرة في الحد داخلة فيه ولا فيلزم كونها لغوا
ومستغنا عنها انتهى والحاصل ان الفقه ان كانت عبارة عن العلم بالاحكام التي كانت موصوفة بالاوصاف
المذكورة فيصدق على علم المقلد ايض انه علم بالاحكام التي كانت كذلك وان كان ذلك بالنسبة الى
المجتهد يعني انه يعلم ما عند المجتهد حاصل من الادلة وان اعتبر قيد الحيثية فالفقه حقيقة هو ذلك الحيثية
لا غير فيكون الحد بالاخص الذي ليس داخلا فيه فتم العلم لوجوب العلم به قال في الحاشية قال المحقق
البهائي في حاشية زبدته هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وفيه من البعد ما
لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعيين العلماء انتهى اقول الاولى ان يق انهم ارادوا بذلك ان العلم في التعريف
مجاز عن الظن الواجب العمل بعنوان الاستعارة المصرحة والعلاقة وجوب العمل وذكر ادلة الا
التفصيلية تجريد لها او بعنوان الاستعارة التخييلية ويكون الاحكام استعارة بالكناية فقد شبه الاحكام
المذكورة في النفس بالمعلومات وذكر لها العلم الذي من متعلقات المعلومات ومن قوامها واما
محقق البهائي فقد جعلها باب مجاز الحذف وهو كما ذكره في غاية البعد وتوجيهه ما ذكرنا
انتهى ولا يخفى ان توجيه المص ايض غير وجيه اذ المجاز يبعد استعماله في الحدود والظن هو كونه حقيقة
سلمنا ذلك لكن توجيه شيخنا البهائي ابعد او اظهر من توجيه المص لانه اقرب من مراد القوم بالنسبة
الى ذلك كما لا يخفى والتحقيق في هذا المقام في توجيه هذا الكلام اعني ظنية الطرق لا ينافي قطعية الاحكام
كما قرره العلامة من العلماء الاعلام هو ان العلماء اختلفوا في طريق تقريبها وتوجيهه وقال بعضهم
ان الحكم المنطوق للمجتهد بما اداه الى ظنه من الادلة الظنية وواجب العمل بمقتضاها بالنسبة الى ذلك
المجتهد ومقلديه قطعا بالادلة القطعية فمتى تحقق ظنه لحكم ما حصلت له مقدمة قطعية معلومة
بالوجدان وهي هذا الحكم مظنون المجتهد فيتحد صغرى وعنده كبرى قطعية الثبوت بالاجماع

والدليل العقلي وهو ان الظن لما كان هو الطرف الراجح فيكون الطرف المرجوح مقابلا له فح اما
ان يعمل بالطرفين جميعًا فيلزم اجتماع النقيضين او تركهما جميعا فيلزم ارتفاع النقيضين او
يعمل بالطرف المرجوح وحده فيلزم ترجيح المرجوح فاذن يتعين العمل بالطرف الراجح وهو الظن فالكبرى انّ
كل ما هو مظنون المجتهد يجب عليه ومقلّديه العمل به فاذن يصير الحكم بالقطع ويؤل الظن الا ان يكون
ماخوذا في محمول الصغرى والدليل الظني الحان يكون وسيلة الى الحكم المقطوع بثبوته وواقعا
في طريق العلمي القطعي به وللخلاف في ذلك ولا فسادا اصلا وهذا التقرير فاسد من وجوه الاول
ان هذا الحكم المقطوع بثبوته حكم آخر وراء الاحكام الشرعية الفرعية التي الفقه علم بها والعلم به
وان كان قطعيا الا انه ليس من علم الفقه في شيء اصلا ففرق بين استحباب التسليم مثلا في الصلوة
وبين وجوب العمل بمقتضاه وهو عدم الاتيان به الا على سبيل الاستحباب وكذلك بين وجوب
السورة مثلا في الصلوة وبين وجوب العمل بمقتضاه وهذا الحكم اعني وجوب العمل بمقتضى ظن
المجتهد من المسائل الاصولية او من ضروريات الفروع العملية المعلومة من الدين بالقطع كوجوب
الصلوة مثلا وهي خارجة عن حد الفقه اتفاقا والثاني اي ما ذكر من الدليل العقلي ليس بتمام
انه يعمل بالعلم ولم يعمل بشيء من المظنون ولا الموهوم لان القضية ليست دائرة بين الفردين
محصورة فيهما اذ الطرف الراجح اعم من العلم والظن والتقليد والاعتقاد المبتدأ والجهل المركب
فترك العمل بالظن وهو الراجح الخاص وكذا الموهوم الذي هو المرجوح لا يستلزم ارتفاع النقيضين
بل بقي افراد كثيرة كالعلم اولا والتقليد ثانيا واعتقاد المبتدأ ثالثا والجهل المركب رابعا واذا منع
العمل بالاخير يتعين العمل بالاول والدليل على امتناع حصوله وقد ثبت الحقيقة في مسائل
كثيرة ضرورية ولجماعته الثالث ان هذا الحكم القطعي حكم واحد متعلق بجميع الاحكام الشرعية الحاصل
ظنها للمجتهدين عن طرقها الظنية فاذا كان علم الفقه هو بالحقيقة العلم بهذا الحكم كان لا محالة علم الفقه
مسئلة واحدة لا غير الرابع ان هذا الحكم في جميع الاحكام المختلفة والمسائل المتكثرة ماخوذ عن هذا الدليل
الواحد الاجمالي القطعي المقدمتين فعلى هذا التقرير يفسد قولهم في حد الفقه عن ادلتها التفصيلية
الخامس ان المجتهد والمقلد هما سيان في العلم بهذا الحكم القطعي عن هذا الدليل الاجمالي وليس
الفقه على هذا التقرير الا هذا العلم الحاصل من هذا الدليل القطعي الاجمالي دون تلك الظنون الحاصلة
من ادلتها التفصيلية فيدخل لا محالة علم المقلد فيما هو الفقه فاذن لا معنى لاخراج علم المقلد عنه
بقيد التفصيلية السادس انه ح تحصر الاحكام الفقهية جميعا في الوجوب والاربعة الباقية لا

يكون

تكون من الفقه بل خارجة عنه دفعه في الطريق مع ان الاحكام الخمسة متساوية في الانتساب الى الفقه على نسبة واحدة
وقال بعضهم بتقرير آخر يظن انه تدقيق انيق وهو ان الحكم المظنون المستنبط عن ادلة الظنية بعينه ينقلب
حكماً معلوماً بالقطع على ملاحظة منه ذلك القياس القطعي وهو انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له فهو
حكم شرعي ثابت في نفس الامر لا بمعنى ثبوت وجوب العمل به بل بمعنى ثبوته في نفسه حكماً شرعياً اما عند
اصحاب القول بالتصويب فظاهر واما عند اصحاب قول الحق وهو ان المصيب في كل مسئلة مختلف فيها
ليس الا واحد فلانه لما كان ظنه مناطاً للتكليف بمظنونه قطعاً فحيثما ظنه انبعث عن الدليل علم بثبوت
ما يظن به علماً قطعياً فكان مظنونه حكماً ثابتاً من الله تعالى في حقه ومتعلقه به بالنظر الى الدليل بتة وان لم
يكن هو الحكم البتي الثابت في تلك المسئلة بحسب نفس الامر فاذن قد افضى ظنه الى العلم بكون نفس ذلك
الحكم المظنون بعينه حكماً قطعي الثبوت في حقه فاذن قد صار الحكم المظنون مقطوعاً فهذا ما يعني بوقوع الظن
في طريقه وهذا الطريق ايضاً فاسد وفيه انظار الاول ان العلم والظن متقابلان ممتنعا التعلق بشيء
بعينه في زمان بعينه اذ من الواضحات امتناع اجتماع المتقابلين في شيء واحد من دون اختلاف الحيثية
التقييدية والتعليلية هناك اصلاً فالحكم المظنون حيثما يصير بعينه مقطوعاً ابقي على مظنونيته فيكون
حكم واحد بعينه مظنوناً معلوماً بالقطع معاً وذلك باطل وحيثية الاستناد الى الدليل حيثية تعليلية حيث
غير مصادقة للاصالة وبطلانه ام ينسلخ عن الن المظنونية وينقلب معلوماً فكيف يصير نفس الحكم المظنون المستنبط
عن ادلة ظنية لا عن دليل قاطع حكماً قطعياً وهو بعينه على ان الاستناد الى دليله الظن على انه لو صح لكان ذلك
كان هو من قطعيات الاحكام الخارجية عن علم الفقه بالاتفاق وان صير الى ارتكاب التحيث
التقييدي فجعل الحكم المظنون بما هو مظنون محكوماً عليه بالمعلومية بالقطع تخلف الموضوع ويكون
هذا القطع حكماً آخر وراء ذلك الحكم الذي قد ادى اليه الدليل الظني والفقه علم بذلك لا بذا ويرجع
المآل الى كون الثبوت متعلقاً بوجوب اعتقاد الحكم المظنون والعمل بمقتضاه ويعود الامر الى ا
الطريق الاول الثاني ان المعلوم ما لا يحتمل احتمال نقيضه مع تذكر موجب العلم ونفس هذا الحكم المظنون
بعينه غير ممتنع النقيض اولاً وآخراً مع تذكر الدليل الذي هو موجبه فكيف يصح الحكم بانقلابه
بعينه معلوماً الثالث انا بالرجوع الى الوجدان نقطع ببقاء ذلك الظن بعينه وعدم حصول
جزم مزيل فانكاره سفسطة الرابع ان مظنونية نفس ذلك الحكم مأخوذة في نفس القياس مقدمات
الذي يوضع انه موجب المعلومية له بعينه فلو لم تبق تلك المظنونية على شأنها لم ينعقد
حكم هذا القياس الموجب فاذن يلزم تحقق المظنونية والمعلومية معاً لذلك الحكم

بعينه وقال بعضهم في تقريبه ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعًا للدليل القاطع وكل حكم
يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعًا فالفقه علم قطعي والظن
وسيلة اليه فلذلك قالوا والظن في طريقه ثم قال في حله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعًا
علم قطعًا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى بحوله والا لم يجب العمل على
الاتباع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راى البعض يكون
ذكر وجوب العمل بما لا معنى له اصلا انتهى ولا يخفى فساده ايضا بما ذكرنا انفا وقال البعض فلا تخلص
الا بان الاحكام اعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر وفي الظن مظنونه هو حكم الله ظاهرا طابق الواقع او لا
وهو الذي نيط بظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن هنا ينحل الاشكال بانا نقطع ببقاء
ظنه وعدم جزم مزيل له وامكان بحث فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي
المتعلق بالحكم قياسًا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيسًا الى الظن ويتضح معنى ما قيل من ان الحكم مقطوع
به والظن في طريقه انتهى اقول هذا مع كونه ادق ما قيل هنا من الانظار لكنه ايضا باطل من وجوه لا
مخرج عنها الى الخلاص ولا سبيل الى المناص الاول ان كون وجوب اتباعه موصلا الى العلم القطعي
بثبوته اول الدعوى كما دريت انفا من السائل ان يكون حيثية كونه مظنون الثبوت في
اعتقاد المجتهد هو مناط وجوب الاتباع على ما هو المفروض من تلقاء اعتبار الشارع ثم ان
لا فرق في ذلك بين حكم الله تعالى ظاهرا او حكم الله في نفس الامر فلا يلزم كون الحكم مقطوع الثبوت
اصلا لا ظاهرا ولا بحسب نفس الامر الثاني ان الحكم الظاهري ولو ثبتت قطعيته وانما قطعيته انما هي من
حيث كونه ما تعلق به ظن المجتهد مع عزل النظر عن خصوصيته الحكم مطلقا فالوجوب المظنون
انما يقطع بكونه حكم الله تعالى ظاهرا من حيث كونه مظنونا بحسب ادلته لا من حيث انه وجوب بخصوصه
حتى لو كان بدله الندب مظنونا او التحريم او الكراهة او الاباحة كان ذلك القطع حاصلا بعينه
اذ مناط القطعية لحوق لحاظ تلك الحيثية فقط وخصوصيات الاحكام الخمسة ملغاة الاعتبار في ذلك
راسًا فلذلك هو عام قطعي لا يتبدل ولا يتغير بتبدل تلك الخصوصيات وتغيرها بل يكون
بعينه ثابت الانحفاظ في جميع تلك التبدلات من غير تبدل اصلا انما المتبدل والمتغير
الخصوصيات المظنونة والظنون المتعلقة بها لا غير فاذن لو كان الفقه هو العلم بذلك
الحكم القطعي الذي نسبته الى ساير خصوصيات الاحكام واحدة لا العلم بتلك الاحكام المظنونة
بحسب خصوصيتها الزم ان يكون علم الفقه مقيقة مسئلة واحدة والحكم الفقهي على الحقيقة

حكمًا

حكما واحدا والاحكام التي بخصوصياتها خارجة عن علم الفقه حقيقة الثالث ولو نزلنا عن ذلك في المنصوص ان قطعية
الحكم الظاهري انما هي عن الدليل الاجمالي الذي هو بالقياس الى جميع الاحكام على نسبة واحدة وانما الفقه هو
العلم بالاحكام المستنبطة من الادلة التفصيلية المختلفة النسبة لاخصوصيات الاحكام بما هي مستنبطة من
الادلة التفصيلية وهي من تلك الحيثية الاخيرة ظنية غير قطعية الرابع ان علم الفقه معتبر في حقيقته ان يكون علما
بالاحكام المظنونة عن الادلة التفصيلية الظنية حتى انهم عن آخرهم يصرحون بان حكما من الاحكام الشرعية
لو كان معلوم الثبوت عن اجماع قطعي او سنة متواترة قطعية مثلا لكان خارجا عن علم الفقه اذ هو مختص
بالمسائل المختلف فيها ولذلك لا يكون العلم بالاجماعيات من شرائط الاجتهاد ومبادئه والفقه ليس الا
نتيجة الاجتهاد وحده ليس الا فاذن الحكم الظاهري بما هو معلوم الثبوت عن الدليل الاجمالي القطعي لا يصح ان يدرج
في علم الفقه فضلا ان ينحصر الفقه فيه ثم ان هذه الطرق والمسالك بجملتها مع فسادها في الحقيقة كاذبة ليس علم
الفقه كذلك فتبصر واذ قد تلونا عليك ابطال تلك الاقوال فالتحقيق ان الحكم الشرعي المستنبط عن دليله الظني كا
الوجوب مثلا له اعتباران اعتباره في حد نفسه من حيث هو هو بما هو وجوب مثلا واعتباره من حيث على هذا الدليل
هو مترتب على الدليل متأدية اليه هذه المقدمات وهو بالاعتبار الاول مظنون غير منكشف عن احتمال
النقيض ولا يعم تذكر موجبه وهو دليله الظني اصلا لا مرجوحا ولا بالاعتبار الثاني معلوم علما يقينيا معقول
ضرورة ان استلزام صورة القياس لمواد النتيجة في اي ضرب كان من ضروب اي قياس كان قطعي يقيني
ثابت وانما المظنون في الاقيسة الظنية المقدمات حقيقة النتيجة في نفس الامر بحسب نفسها لا حقيقتها بما
هي مترتبة على صورة القياس متأدية اليها مقدماته والمسئلة المطلوبة في علم الفقه بمثل استحباب التسليم
في الصلوة او وجوبه مثلا من حيث تتأدى اليه الادلة الشرعية التفصيلية وتترتب عليها لا دلالة الاستحباب
او الوجوب مثلا من حيث نفسه فحيث يقتضي الدليل الشرعي بالمجتهد الى ظنه استحباب التسليم من حيث نفسه
مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني بخصوصه مقطوعا به وانما الفقه علم بالاحكام من هذه الحيثية
الاخيرة لا غير فاذن هو من جنس العلم اليقيني وانما الظن في طريقه والمقدمات الظنية من مواد قياسه و
هذا سبيل الحق ومعراجه في معرفة ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وتحصيل اختلاف الحيثية ا
التقييدية على الوجه المحقق والمحصل فتثبت فظهر من هذا التحقيق ان لفظ العلم في الحد حقيقة لا مجاز كما ذهب
اليه البعض حتى يلزم خلاف ما هو المعهود في الحدود وما اعترض عليه من انه لا معنى لاطلاق العلم على الفقه
مردود وباب الورود عليه مسدود محكما كما قررته تفصيلا بحيث لا يفوقه فائق ولا يسبقه سابق
كما هو مقتضى ظاهر اللفظ والتحقيق في هذا المقام ان لام التعريف يستعمل في اربعة معان الاول

الجنس والثاني الاستغراق والثالث العهد الخارجي والرابع العهد الذهني والحق انها حقيقة في الجنس ومجاز في الباقي
بقرينة الاستقراء والوجدان وبيان ذلك انها اذا دخلت على المفرد تكون لتعريف الجنس لانها حرف
وضعت لتعريف مدخولها والمفرد الذي هو مدخولها يدل على جنس لان المفرد يستعمل على ثلثة اوجه
الاول استعماله باللام والثاني استعماله مع التنوين والثالث استعماله مع الاضافة والمستعمل بالاضافة
يكون معرفة او نكرة مخصصة بحسب المضاف اليه والمستعمل مع التنوين يكون نكرة محضة ويدل على المفرد
المنتشر لانه بلا تنوين كان دالا على المهية المطلقة بلا اشتراط اقترانها مع المشخصات ولهذا كان قبل
الدخول التنوين من المحكيات من غير احتمال في مدلوله وهو الذي يسمونه الجنس في مقابل النكرة وذلك اللفظ
الموضوع للمهية لا بشرط اذا استعمل في فرد من افرادها يكون مجازا ان كان المراد ذلك الفرد مع تشخصاته
وان لم يعتبر مع تشخصاته يكون استعماله فيه ايضا حقيقة واذا دخل عليه التنوين انحط من مدلوله الاطلاق
فيكون مدلوله المهية المقترنة بتشخص اي تشخص كان حقيقيا غير معين عندنا بسبب وضع التركيب وهي عبارة
عن الفرد المنتشر طار عليه الاجمال والابهام بالنسبة الى الاحكام المثبتة له بالاخبار كقولنا جائني رجل
واما بالنسبة الى الامور الطلبية كقولنا اكرم رجلا فلا اجمال لان ذلك اللفظ بالنسبة اليها مطلق يمكن
الامتثال باي فرد ذكر كان والامور الطلبية المعلقة بالماهية كقولهم تمرة خير من جرادة فانه لا اجمال في
ايضا ولام التعريف لا يجوز دخولها على المفرد المضاف لامتناع اجتماع اداتي التعريف واما على
الفرد المنون للمنافاة بين اثريهما وهما التعيين والابهام فلا يتصور دخولها الا على الفرد المجرد
عن الاضافة والتنوين الذي كان دالا على الجنس فيكون اللام لتعريف الجنس وضعا فالقول بان
المفرد المحلى باللام حقيقة في الاستغراق استنادا الى المفرد يعني انه كما كان مع التنوين معناه التركيبي غير
معناه الافرادي وكذلك اذا اقترن مع اللام يكون معناه التركيبي غير معناه الافرادي ولا يتحقق ثمة
ذلك الغير الا في ضمن الاستغراق لعدم القول بانه حقيقة في العهد الذهني او الخارجي فتعين الاستغراق
مدفوع بانه لا دليل على اللزوم اعني وجوب تغاير المعنى في الحالين والقياس ما وجه له سيما في الاحكام
الوضعية التي لا بد من العلم وتلك اللام الموضوعة لتعريف الجنس اذا دخلت على الجمع يبطل عنه فيها
الدلالة على الهيئة الاجتماعية التي تستفاد من صيغته كما يزول عن اللام افادة الاطلاق الذي كان
ثابتا للمهية حيث كان مفهوم اللام تعريف الجنس الذي هو عبارة عن المهية لا بشرط في يكون
المستفاد من صيغة الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي يعني ان المراد يكون كل فرد فرد
حتى يكون دخول الافراد في المجموع من قبيل دخول الجزئي في الكلي لان المنخلع عن اللام بعد
مفهومه ومدلوله

دخولها

دخولها على الجمع هو الاطلاق والمنخلع عن مدلول الجمع هو الهيئة الاجتماعية فيكون الباقي من مدلوله
هو التعريف للهيئة المتحققة في ضمن كل فرد فرد فيكون المستفاد من الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي
بالوضع الثانوي التركيبي لا الجمعي حتى يكون المراد مجموع الافراد من حيث المجموع ويكون دخول الافراد في المجموع من قبيل
دخول الجزء في الكل كما توهم الى جب استنادا الى انهم اتفقوا على ان تخصيصا اذا قال على سبيل الاقرار للرجال على
درهم لا يكون لكل واحد واحد من الرجال على درهم بل المراد ان للمجموع من حيث المجموع على درهما وذلك لان
اللام في المثال المذكور لما كانت للعهد بقرينة العرف كان المعنى ما ذكر وكلامنا فيما لا عهد كما صرح به علماء
العربية من ان اللام تفيد الاستغراق حيث لا عهد وعلى ما اخترناه وان كان المراد ذلك من غير اعتبار البعضية
يكون اطلاقها حقيقة لان البعض لا بشرط يصدق عليه انه جماعة وتحقق معها الاستغراق العرفي كما
في جمع الامير الصاغة وان لم تحقق الاستغراق الحقيقي فعلى هذا لا يرد انه اذا كان المراد من الاحكام البعض
يلزم استعمال المجاز في التعريف وذلك لان المراد البعض لا بشرط فليس المجازية لازمة واما توهم الحاجبي من كون
الاستغراق حقيقيا فالمجازية لازمة لان الاستعمال على هذا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو
مجاز بلا شبهة واذا عرفت ذلك فاعلم ان تعريف الجنس اذا كان مناط الحكم هو جنس الطبيعة ظهر في شمول
الافراد من الاستغراق الحقيقي مثل كل عالم مثلا لان الحكم فيه متعلق على الافراد ولما كان الغالب في تعلق
الحكم على الافراد عدم الاعتناء بحال فرد كان استعمال اللفظ فيه نادرا فيحتمل عدم كون ذلك الفرد مرادا بخلاف
تعريف الجنس فانه يقتضي تعلق الحكم بماهية متحققة في ضمن كل فرد فرد حتى الفرد الانادر والتخصيصات في
تعريف الجنس من قبيل مقدمات الوجود وشرائطه وفي الاستغراق الحقيقي بل مطلقا من قبيل مقدمات
الوجوب وشرائطه واذا تقرر ذلك فاعلم ان اللام في قوله الاحكام ان كانت للعهد الذهني يلزم
دخول المقلد الذي استنبط بعض المسائل عن الدليل فلا يكون مطردا وان كان الاستغراق يستلزم
خروج اكثر الفقهاء بل كلهم عنه فلا يكون منعكسا فان قلت كيف يمكن ارادة الكل مع ان اجل
المجتهدين بل كلهم يتوقفون في كثير من المسائل ويترددون فيها وهذا ينافي حصول العلم بالكل لهم قلت التوقف لهم
انما يكون في مقام الاجتهاد واما في مقام الفقاهة الذي هو المقصود الاصلي من الاجتهاد فلا توقف
لهم فيه اصلا لان التوقف الذي يكون في مقام الاجتهاد وان كان في اصل التكليف وعدمه يعملون
في مقام الفقاهة بمقتضى اصالة البرائة والاباحة الاصلية الفقاهية لحصول الحجب المقتضي لرفع التكليف
ما دام ذلك الحجب باقيا بالعقل والنقل وان كان في تعيين المكلف به بعد ثبوت اصل التكليف
كالاول احد الدليلين على وجوب شيء والاخر على حرمته يحكمون في مقام الفقاهة على التخيير

ثم ولعل اطلاق صيغة الجمع المحلى باللام
على البعض من الافراد مع وصف
البعضية يكون اطلاقها مجازيا

البدوي بمعنى انه يتخير في ابتداء الأمر في اختيار اي منهما شاء وبعد اختيار احدهما لا يجوز له العدول الى الآخر خلافا للبعض من العامة حيث يقولون بتساقط الدليلين بسبب تعارضهما وبالرجوع الى البرائة الأصلية ومقتضى هذا القول التخيير الدائمي بمعنى انه مختار في اختيار اي من الحكمين شاء في اي وقت كان حتى انه يجوز له العدول عن الحكم الذي اختاره في زمان الى خلافه في زمان آخر كما كان حاله قبل ثبوت التكليف كما ذكرناه وظاهر ان الدليلين المذكورين وان كانا متعارضين بالنسبة الى الحكمين حيث يقتضي احدهما المنع من ترك الفعل والآخر من الفعل لأنهما متضادان على تقدير ثبوت حكمه وهو طلب المقتضي لحصول التكليف المستلزم لسقوط البرائة الأصلية ح فلا مناص عن العمل بمقتضى التكليف ولكن لما كان المأمور به احد الحكمين على التعيين فوجب التعيين على المكلف بسبب الموانع يسقط لزوم التعيين ابتداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق واما بعد الاختيار فلا يصح العدول لدلالة ما ذكرنا من مقتضى الإباحة الأصلية وقد عرفت انها زالت بمقتضى الدليلين المتعارضين ولا دليل على جوازه لا عقلا ولا نقلا ولذا من قال بالتوقف عند تعارض الدليلين ايضا يقول بالتخيير البدوي في مقام الفقاهة الا ان التخيير البدوي الذي اخترناه اجتهادي من جهة استناده الى الدليلين المذكورين ويكون فقاهتيا ايضا من جهة استناده الى الدليل الفقاهتي وهو اصالة البرائة عن التعيين ابتداء واما التخيير البدوي الذي يحكم عليه المتوقف فهو فقاهتي محض ليس فيه شائبة الاجتهاد اصلا لكن كلا من التخييرين انما يكون بعد الاجتهاد والوصول الى حد كان عنده مقبولا عند العقلاء واذا كان مقتضى الدليلين مما لا يمكن الاجتماع فيه بسبب تضاد احدهما مع الآخر والقائلون بوجوب الاحتياط يحكمون على وجوب العمل بجميع المحتملات تحصيلا للبرائة ان امكن والا فيحكمون على وجوب الاخذ بالأوثق ان كان والا فكالسابق والقائلون بعدم وجوبه يحكمون ايضا بالتخيير البدوي فالحاصل ان المجتهدين كلهم عالمون بالأحكام الشرعية كلها في مقام الفقاهة وان كانوا متوقفين في مقام الاجتهاد ولكن ذلك لا يجب ان يكون بالفعل بل يكفي التهيؤ له وعلى هذا التحقيق يندفع ما يتوهم من ان المجتهدين كلهم متمردون ولكن يلزم بلوغ مائة الف او يزيد

التهيؤ والاقتدار اعلم ان التهيؤ على قسمين احدهما التهيؤ القريب في الفعل والثاني التهيؤ البعيد ولا ريب ان المتبادر منه هو الأول بالتبادر الإطلاقي والثاني غير متبادر فيكون بالنسبة اليه مجازا لا يقتضي نفيه ولا اثباته والقيود المذكورة في الحدود يجب ان تكون مبينة من جهة الاثبات والنفي معا بان يقتضي اثبات شيء ونفيه الآخر وايضا التهيؤ معنى مجازي للعلم واستعماله في الحد معيب فان

قلت

قلت هذا اذا كان ذلك بدون القرينة والشهرة قرينة له قلت سلمنا لكن لا وجه لتخصيص ذلك بالحدود
لان استعمال المجاز بلا قرينة غير صحيح مطلقا ولو في غير الحدود فالاولى ارادة البعض الا ان يقال ان استعمال المجاز
في غير الحدود جائز مطلقا وان كانت القرينة خفية ولكن فيها لا يجوز الا بقرينة مبينة واضحة وفيما نحن فيه
كذلك للشهرة والغلبة ولا يقال ان غاية الامر بعد تسليم الشيوع في هذا المعنى ان لفظ العلم فيه مجاز راجح
المعبر عنه بالمجاز المشهور واذا دار الامر بين الحمل على الحقيقة والمجاز المشهور لا يقدم احدهما على الآخر بل المشهور عند
الجمهور هو التوقف للابهام وبيان في جهة الراجحية والمرجوحية ولا ترجيح لاحدهما زايدا على الآخر فحمل اللفظ على المعنى
المجازي في الحد بمجرد شيوعه والصرف عن معناه الحقيقي بعيد كما لا يخفى لانا نقول هذا اذا كان ذلك الترديد في نفس
العلم بنفسه والقرينة منحصرة على الشهرة مسلم ولكنه ليس حمله على المجاز بمجرد الشيوع فقط بل اذا تعلق العلم بجميع الاحكام
فالعقل يحكم بامتناع تعلق العلم بالفعل بها فذلك من القرينة العقلية الصارفة عن معناه الحقيقي مع قطع
عن ذلك الشيوع فمع ذلك ليس الامر دائرا بينهما حتى يتوقف بل المجاز متعين لتعذر الحقيقة فان
قلت ذكر الباء اباء عن ذلك اذ هو قرينة لكون ذلك المراد من العلم معناه الحقيقي اعني الادراك
لا الملكة لان ذكر الباء في المتعلق به العلم يصح على الاول دون الثاني اذ الملكة ليست متعلقة بالاحكام من
غير واسطة بل هي سبب للعلم الذي هو المتعلق بالاحكام وجعل الباء للسببية مما لا محصل له لان الملكة تحصل
بسبب مزاولة قواعد الاصول وقلبها وضبطها واستيعابها لا بالاحكام اذ استنباطها الاحكام بعد تحقق
تلك الملكة ولو كان تحقق ذلك الفهم بها لزم الدور وجعله متعلقا على المحذوف وظرفا مستقرا خلاف
الظاهر كما لا يخفى فالحاصل انه لا يصح ذكر الباء بعد حمل العلم على الملكة على اي تقدير كان من التقادير المذكورة
قلت العلم الذي متعلق بالاحكام مجاز عن الملكة لا العلم وحده من حيث هذه الاضافة حتى يرد ما ذكر وبعبارة
اخرى ليس مطلق العلم مجازا عنها بل هذا الفرد الخاص المقيد اعني العلم المتعلق بجميع الاحكام كذلك لتعذر
معناه الحقيقي فتدبر وبقي هنا شيء وهو ان حمل لفظ العلم على الملكة ينافي ما هو الظاهر من الحد من تعلق كلمة
المجاوزة على العلم كما لا يخفى وايضا الظاهر ان الفقيه هو ان يكون عالما بالاحكام بالفعل فالفقه هو العلم
بالعلم لا التهيؤ له نعم التهيؤ معتبر في تعريف الاجتهاد والمجتهد هو من تحصل له ملكة يقتدر بها على
الادراك الظنية ويسمى بالفقيه اذا استنبط الاحكام عن الادلة بالفعل والا فلا فيكون فرقا بين الفقيه
والمجتهد فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاولى هو ارادة البعض من الاحكام وحمل العلم على معناه الحقيقي لئلا
يلزم خلاف الظاهر والمراد في الحدود فتدبر   تانيب ارادة اعلم ان النزاع بين العلماء في هذا المقام في ثلثة
مواضع الاول ان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا وبعد القبول هل يحصل للمتجزي بالظن الحكم ام لا وبعد

حصوله هل هو حجة ام لا فذهب الى كل فريق وذكروا ادلة من الطرفين سيجيء ان شاء الله في بحث الاجتهاد والتقليد وذكرها هنا بعيد واما ارجاع الحد على تقدير ارادة البعض فنقول واما على الشق الاول من المواضع الثلث فلا

اشكال فيه لكونه من افراد المعرف واما على الثاني من الاول كالاول من الثاني والثالث وان كان كالثاني منها كل في وجه بل هو عين الاول في السؤالين والاول من الاول مع الثاني من الثاني او مع الاول عنه ولكنه مع الثاني

من الثالث كالاول من الثالث من وجه وان كان نقيضه من وجه آخر على الاول واما على الاول كالثاني من الثالث مع الثاني من الثاني باعتبار وباعتبار آخر مغاير له لادخول في الحد مع انه ليس من افراد المحدود ولان ذلك لعدم

دخول الافراد في الحد ولا في المحدود فتأمل حتى يظهر لك هذا المقال ويرتفع الاشكال والجواب عن هذا الاشكال بما ذكره المصنف من جعل التعريف لمطلق الفقه او جعل العلم في التعريف عبارة عن العلم بعيد كما اشرنا اليه سابقا والحق في الجواب

ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا اعتداد بظنه ولا يحصل له العلم بالحكم او الاعتماد على الظن الحاصل من الادلة المعلومة لانه ان كان انما يكون بواسطة المقدمتين القطعيتين احديهما بالوجدان والاخرى بالاجماع والعقل فالمتجزي وان كان صغراه صحيحة بان ما ادى اليه ظنه لكن كبراه وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي

ممنوعة لان قطعية الكبرى انما هي بالدليل الرابع وقد ذكرت في مقدمات ومن جملتها انسداد باب العلم ولزوم التكليف بما لا يطاق فالمتجزي لم ينسد عليه باب العلم لامكان تحصيله بعد استفراغ الوسع والفحص كما هو حقه ولزوم التكليف بما لا يطاق انما هو بعد الفحص والبحث بحيث لو عرض على العقلاء لعدوه معذورا وحكموا بعجزه وبان التكليف بعد ذلك بالفحص ايضا تكليف بما لا يطاق وعسر وحرج المنفيين بالاجماع والآيات والاخبار والمتجزي ليس كذلك

لانه لو عرض حاله على العقلاء لحكموا على قصوره وتقصيره لامكان وجود ادلة دالة اقوى مما عنده او مساوية ويحصل منها الظن بل القطع على خلاف ما ظنه والحاصل ان حجية الظن والعلم بانه حكم الله تعالى في حقه يتوقف على انتفاء المانع وهو اصالة حرمة العمل بالظن كما تدل عليه الآيات والاخبار المنهية عنه على وجه والمقتضي وهو كون الفروع

داعية وانسداد باب العلم وغيرها ولم ينتف المانع عن المتجزي ولم يوجد المقتضي له بل الامر بالعكس ولو فرض انتفاء المانع ووجود المقتضي وحكم العقلاء بعجزه ومعذوريته لم يكن متجزيا بل مجتهدا في الكل لكن مدار الاجتهاد في الكل بهذه المقدمات فلا يتصور انفكاك التجزي كلا عن الاجتهاد في الكل فظهر مما ذكرنا ان ظن المجتزي

بعد فرض حصوله لا يدخل في الحد ايضا لان الفقه كما حققنا سابقا هو العلم بالاحكام وهو لا يتحقق الا بعد تحقق مقدمتي القياس المذكور واحديهما ليس بموجودة عنده وان كان الاخرى موجودة لديه وهي الصغرى

ثم لو كان العلم في الحد اعم منه ومن الظن او كان المراد منه الظن فقط كما فعله جماعة لا يستقيم الحد لدخول ظن المتجزي له قطعا فيحتاج في اخراجه الى التكلفات البعيدة واما على ما ذكرنا لا يدخل رأسا حتى يتكلف في

اخراجه

في آخر لم فتم ويمكن دفعه وقال في الحاشية وتوضيح ذلك ان الكلام في معرفة الاجتهاد مقدم على معرفة
الفقه فان الحيثيات في الاطلاقات مختلفة وان كان ما يطلق عليها واحدا فان الفقيه والمجتهد والمفتي والقاضي
والحاكم كلها تصدق على شخص واحد لكنها متغايرة في الاعتبار الا ترى انهم يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بتعريف
آخر ويذكرون العلم في تعريف الفقه ويدرجون الظن في تعريف الاجتهاد فقد ذكروا ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بحكم شرعي ومرادهم من ذلك الظن بحكم الله النفس الامري ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه ويكون
ذلك الظن من احكام الله الظاهرية فيصح اطلاق الفقيه عليه اعني العلم بالاحكام الشرعية وكلامه لا يخلو
عن تقييد التقييد على ان ظن المتجزي لا حجة فيه وانه لا يجوز العمل به فكيف يقال لصاحبه انه عالم بالاحكام الشرعية
فظهر خروج المتجزي عن التعريف وما ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه انتهى ولا يخفى ان ذلك التوجيه على ما
ذكرنا من ابقاء العلم بحاله وحمله على حقيقته جيد اذ لا علم للمتجزي كما بيّنا لعدم كبراه واما على ما ذكره المص من جعل العلم مجازا عن الظن
الواجب العمل لا يستقيم ايضا كما اذا كان المراد منه مطلق الظن وذلك لانه يصدق على ظنه ايضا انه يجب العمل به عنده وان كان بالنسبة
الى غيره غير واجب العمل نعم لو كان المراد منه وجوب العمل به مطلقا يستقيم لكن ذلك مخصوص بظن المجتهد اذ هو ايضا لا يجب
العمل به على الاطلاق بل عنده وعند مقلديه واما بالنسبة الى مجتهد آخر ليس كذلك فان قلت المراد هو حكم الكل على وجوب
العمل به لا وجوب العمل به يعني ان المراد عدم الحكم لا الحكم بالعدم فعلى هذا يظهر الفرق بين ظن المتجزي والمجتهد بحكم جميع العلماء على حجية
الثاني دون الاول لكونه مختلفا فيه عندهم قلت ذلك مم لذهاب الاخباريين على عدم حجية ظن المجتهدين فقط
لا مطلقا فعلى هذا يظهر الفرق بينهما لكون احدهما مجمعا عليه دون الآخر وايضا سلمنا ذلك لكن يرجع هذا الجواب الى ما ذكره
المص قبل هذا الكلام من جعل العلم عبارة عن ما يجب العمل به كما لا يخفى فلا يكون جوابا آخر ان جعل مناط الجواب هو الظن
الواجب العمل به واما لو كان مناطه هو ان المراد بالحكم الشرعي الحكم الظاهري اعني الحكم المظنون الذي يجب العمل به فذلك
مورد للعلم في تعريف الفقه وعلم المتجزي ليس كذلك لانه لا يتعلق علمه بالحكم الشرعي بهذا المعنى كما هو ظاهر كلام
المحقق المحشي ايضا من وجوه الاول ان المراد من الحكم اعم من الظاهري والنفس الامري ولا تخصيص بالظاهري والثاني
ان مورد العلم ليس الحكم الظاهري المظنون على الاطلاق اذ ربما يكون مورد العلم مما لا تحصيل الظن به ولا لعدمه
كما اذا كان مما يتوقف فيه فالفقه ليس بمبني على ملاحظة حال الاجتهاد مطلقا والثالث ان هذا الجواب لا يصح
على ما اختاره المص من جعل العلم مجازا عن الظن اذ حينئذ يلزم ان يكون الفقه هو الظن بالمظنون مع انه هو العلم به
الرابع ان الفقه ليس بمسبوق بالاجتهاد بمعنى انه لا بد اولا ان يلاحظ ان اي فرد منه يجوز العمل به واي
فرد لا يجوز كما قال والا يلزم الدور لان حجية كل ظن وجواز العمل به بعد العلم بانه حكم الله تعالى الظاهري ولو
كان العلم ايضا بعده ومسبوقا به لزم الدور وان كان مسبوقا بالحجية وكونه بعد حصول الظن بالحكم سواء كان حجة

فيصير بذلك مورد العلم ويصير بسبب ملاحظة
حصول العلم به بذلك الحكم الظاهري
فقها ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار
فيكون اطلاق الفقيه مسبوقا بملاحظة
حال الاجتهاد ولا بد اولا من الكلام في
الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل
به واي فرد لا يجوز فكلما جاز العمل
صار من احكام الله الظاهرية صح صحيح

المجتهد ايضا فلا فرق بينهما في عدم عدم الحكم الا ان يقال
ان المراد منه هو عدم الحكم عنده صحيح

ام لا فيدخل فيمن التجزي فتأمل فتم   وان موضوعه قال في الحاشية موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية
اي ما يعرض ويلحقه لذاته كالتعجب لذاته او لجزئه المساوي كالتعجب للانسان او الاعم كالحركة بالارادة له او يعرض
فيه لسبب وبه كالضحك للتعجب ومسائل المطالب المثبتة فيه وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع
العلم وقد يكون جزئيه او جزئيا من جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئيه او جزئياته فالبحث
فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالخبر وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث
عن عوارض ذات الموضوع ومما قد يذكر بقولهم الكتاب حجة والسنة حجة لا يرجع الى محصل اذ ذاك معنى
كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول كما لا يخفى
بل هو من توابع علم الكلام والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض عوارض
الذاتية والبحث عن ان الحكم مقدم على المثبت به والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام
والخاص والمحكم والمقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والاجماع المنقول
حجة وليس كذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا من عوارضه والبحث عن ان الامر للوجوب دليله وللفور
وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع وقس على هذا اشباهه وفيه ان علم الاصول ما يبحث فيه عن احوال
الكتاب وعوارضه من حيث هو هو والخبر والكتاب من حيث انه هو موضوع للعلم وهكذا الاجماع والعقل لا
الكتاب مع وصف كونه حجة ودليلا وان كان المقصد منه هو ذلك لكنه ليس هذا من ذاتيات الموضوع واجزائه
بل من جملة عوارضه ولواحقه كسائر المباحث بل العمدة في هذا الفن هو البحث عن حجيتها وعدمها وغيرها من لوازم
ذلك والا فلا معنى للبحث عنها في هذا الفن اذ البحث عن ماهية موضوع العلم واجزائه ليس حاله في ذلك العلم بل
يجب ان يبحث عنها في علم آخر وجعلها من مبادئه لا من مسائله اذ المقصد في العلم البحث عن عوارض موضوعه
وليس كذلك بل من اجزاء الموضوع لا من عوارضه وهو منافٍ لها البسيطة لا المركبة والحاصل ان كون الادلة
موضوعا لبعض المسائل من العلم لا يستلزم ان يكون كذلك مطلقا اذ الشيء قد يكون عارضا من عوارض
موضوع العلم او موضوعا بالنسبة الى بعض عوارضه البعيدة فمجرد كون الادلة موضوعا لبعض المسائل لا يلزم
كونه موضوعا للعلم مطلقا فالادلة موضوع للعلم بنفسها لا مع وصف الدليلية وبعد كونها كذلك فتأمل
الاجماع والعقل واعترض عليه بعض الاخباريين من المعاصرين بان الاجماع والعقل ان كانا كاشفين عن الوضع الالهي
لحجب الحكمة الالهية فيدخلان تحت الكتاب والسنة مع انه لا برهان ولا دليل على كونهما كاشفين
عن وضع الواضع الالهي كشفا عقليا لميا ولا انيا ولا طبعيا ولا وضعيا مطابقة ولا تضمن ولا التزاما في المعنى
من دلالة العقل حكم عقلي قسيم للحكم الشرعي لا قسم منه والاجماع ليس من الدليل في شيء كما نص عليه آية الله
فتأمل

قدس سره في كتاب منهاج الكرامة ما لفظه وايضاً الاجماع ليس اصلاً في الدلالة بل لابد للمجمعين ان يجمعوا على مستند
للحكم حتى يجمعوا عليه وقال شيخنا الجد ره ما لفظه ان الاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه فذلك ممتنع عادة في هذا
الزمان واما دلالة العقل فما كانت قطعية فهي حجة لكنها كالاجماع في ندرة حصولها بل لم نطلع عليها الى الآن
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولاً فلان الملازمة ممنوعة اذ الاجماع والعقل على تقدير كونهما كاشفين عن قول المعصوم ع لا يستلزم
ان يكونا داخلين تحت الكتاب والسنة او كل منهما كاشف عن امر معنوي لبيّ هو مطلوب الشارع لا عن امر
لفظي قدري حتى يكون من سنخ الخبر اذ كل من الكتاب والخبر هو الكلام والخطاب الذي يجري على لسان النبي ص واللفظ الذي يصدر يصدر
عنهم ع نعم لو كان الكشف عن قول المعصوم ع كالخبر المتواتر باللفظ لكان كما ذكر ولكن ليس كذلك ولو سلمنا ذلك لكن لما كان
الامر في كل منهما هو طريق الكشف والحكاية فلا نفس ذلك المكشوف عنه والمحكي عنه فلذا عد دليلاً على حدة بهذا
الاعتبار والمغايرة والا فالادلة في الحقيقة ترجع الى شيء واحد فلا معنى لجعلها اربعة لكونها جميعاً كاشفة
عن حكم الله فلما كانت طرق الكشف متغايرة احدها غير الاخرى فلذا صار كل منها دليلاً آخر واما ثانياً فلان الدليل والبرهان
على كونهما حجتين شرعيتين موجود عندنا كما سيجيء محله فلا انكاره مكابرة واما ثالثاً فلان حكم العقل ليس بقسيم للحكم
الشرعي بل كاشف عنه لتطابق العقل والشرع وان كانا متغايرين بالحيثية والاعتبار كما مرّ مراراً نعم ما يمكن ان يناقش
هنا به هو ان الاجماع بما هو اجماع ليس بدليل وحجة بل الدليل حقيقة هو مستندهم فيه وما هو سبب انعقاد ذلك
الاجماع هو الدليل في الحقيقة لا مجرد ذلك الاتفاق ويمكن الاعتذار عنه بانا لم نطلع على دليلهم فيه ولم نعلم انه اي قسم
من الادلة هل هو الكتاب او الخبر او العقل فيكون الدليل لنا هو ذلك الاتفاق من حيث كشفه عن قول المعصوم
او نقول سلمنا انا نعلم دليلهم ونطلع عليه ولكن اجماعهم ايضاً دليل آخر فتأمل وبقي هنا شيء وهو ان الدليل عند
المنطقيين هو قول اذا صح يستلزم لذاته قولاً آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئاً
لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية فقد يزول الظن ويبقى سببه كما في هذه في حصول الظن بنزول
الغيث بملاحظة غيم الرطب ثم يظهر خلافه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعداً يكون عنه آخر
ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات وفيه ان الاستلزام لا يتوقف
على تحقق اللازم والملزوم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق
الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ومصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح المنطقيين
فانهم يشترطون في الدليل تركيب القضايا والاصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب
الى المطلوب صح
الخبري سواء كان قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين
حادث وكل حادث له صانع ولذا يعبرون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال

الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الخبري لاخراج الحد ثم اعلم ان اطلاق
الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مثلا مجرد اصطلاح والا فيمكن اثبات المطلوب الا بمقدمتين فان
الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل
الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فالقضية المشعرة له
باللزوم هي الكبرى والاخرى الدال على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر فالحاصل ان اطلاق الدليل على
الكتاب فقط والخبر فقط مسامحة لا حقيقة كما لا يخفى   واما الاستصحاب فلا يخفى انه على فرض كونه ماخوذا من
الاخبار لا يلزم ان يكون داخلا فيها والا لزم ان يرجع جميع الادلة الى واحد وهو العقل لان ماخذها
هو العقل لا غير والحاصل انه ان اراد باخذ الاستصحاب من الاخبار ان الدليل على حجيته هو ذلك فمسلم لكن
لا يلزم منه كونه داخلا فيها بمعنى انه من نسخ الخبر اذ الاستصحاب عند التحقيق موضوع للحكم الشرعي وهو فعل
من افعال المكلفين كساير الموضوعات فحكمه مستنبط من الخبر داخل فيه لا نفس ذلك الموضوع الذي هو الاستصحاب
داخل فيه والا يلزم ان يكون داخلا في الاجماع ايضا لانعقاده على حجيته واخذه منه كما كان ماخوذا من الاخبار
مع انه على فرض كونه بنفسه ماخوذا منها لا يلزم ما ذكره المص ايضا وان اراد به ان الاستصحاب ليس بدليل
آخر بل هو مدلول قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله سواء سمي بهذا الاسم ام لا كما ان اقيموا
الصلوة مثلا على وجوبها فان هذا الحكم اعني وجوب الصلوة مدلول ذلك اللفظ ومفاده وليس شيئا آخر
سواه وكذا الاستصحاب عبارة عن مدلول هذا الخبر لا غير وهذا هو المراد من كونه داخلا فيه لا انه نفس الخبر فهو
مسلم لكنه خلاف الظاهر من كلام المص والحق على الاول من الترديد بين جعل الاستصحاب دليلا هاشا غير داخل
تحت الاخبار وعلى الثاني داخلا فيها وان الظاهر من عبارة المص هو الاول فيرد عليه ما قررنا وان حمل على الثاني
ارتكاب لخلاف الظاهر كما لا يخفى   اللفظ قد يتصف اعلم ان حال الالفاظ على قسمين احدهما هو ان يكون
معناه من سنخ اللفظ بمعنى ان وضعه لالفاظ كلفظ الحقيقة والمجاز مثلا لانهما وضعا للفظ استعمل في معنى
فالحقيقة والمجاز في التحقيقة هو اللفظ وحقيقة فيه فالمتصف بهما هو اللفظ وان اتصف المعنى بهما واستعمالهما
فيه لمجاز بعلاقة الدال والمدلولية والثاني عكس ذلك بمعنى ان يكون موضوعا للمعنى واستعماله في اللفظ بالتجوز
كلفظ الكلي والجزئي مثلا فانهما موضوعان لمعنى كلي او جزئي فالمتصف بالكلية والجزئية في الحقيقة هو المعنى
واما اطلاقهما على اللفظ بمجرد ملاحظة المعنى وهو مجاز وباعتبار آخر جميع الفاظ موضوع للالفاظ بوضع
آخر او مستعملة فيها وهو ان لفظ زيد مثلا موضوع له لهذا اللفظ تارة واخرى للشخص الخارجي وكذا الكر

سائر

سائر الالفاظ من الاسماء والافعال والحروف موضوعة تارة لانفسها كما بين من حرف جاء وزيد اسم
وضرب فعل فان المراد من الاول نفس الميم والنون مركبة لا الشيء امر وكذلك المراد من الثاني والثالث لفظهما وتارة موضوعة
لمعاني آخر ليس من سنخ الالفاظ معه بل على قسمين كما بينا ولا يلزم ما ذكرنا من استعمال الالفاظ في انفسها اتحاد
الدال والمدلول كما زعم لان زيدا مثلا من حيث كونه دالا غيره من حيث انه مدلول او باعتبار الاول لفظ
لا الثاني وايضا الدال هو فرد خاص من افراد مطلق اللفظ والمدلول هو الكلي كقولك زيد مثلا في قولك زيد
اسم واحد من افراد مطلق زيد الذي يتلفظ به المتكلم والمدلول هو ذلك المطلوب سواء تلفظ به المتكلم او غيره متكلم
والا فمشكك ولا يخفى ان المراد بالتشكيك هنا التشكيك المستند الى نفس اللفظ بحسب الصدق على افراده مما
يتبادر منه بعض المعاني دون بعض وهذا اذا لم يكن التبادر حقيقيا بل اطلاقيا والاول اي ما يكون منشؤه
الوضع والتبادر الاطلاقي ما يكون منشؤه غلبة الاستعمال والاطلاق والاول علامة الحقيقة دون الثاني
بخلاف التشكيك المصطلح عليه عند المنطقيين اعني التشكيك المستند الى المعنى بحسب الصدق حقيقة والى اللفظ مجازا
كنفس الكلي والجزئي اذ التشكيك عندهم ليس ناشئا من جانب اللفظ بل من ملاحظة اللفظ المعنى باعتبار صدقه على
الافراد بالاولية وعدمها وسمي بالمشكك لانه يوجب الشك بان هذا الفرد الناقص هل هو فرد لهذا
الكلام ام لا او لانه يوقع الشك في ذهن السامع بكونه مجملا بحسب التفاوت والصدق اذ هو يوهم كونه مشتركا
لفظيا ومعنويا والاول يناسب اصطلاح المنطقيين والثاني اصطلاح الاصوليين ويرد على هذا التقسيم انه
خلط بين الاصطلاحين اذ نسوق الكلام يدل على اجرائه على طريقة المنطقيين مع ان اصطلاحهم في ذلك
غير اصطلاحهم كما بينا ويمكن التوجيه بان الاصول لما لم يكن علما مستقلا بل مستحدثا فلا ضير كذلك
فلا بد ان لا يتصف وقد بينا انفا ان اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية ليس لحقيقة بل بملاحظة المعنى وكل
معنى يصلح للاتصاف لذلك يصح اتصاف لفظ بها مجازا ومعنى فالضماير والموصولات على كلا القولين
فيهما يصلح للاتصاف بها لاستقلاله في المفهومية فلا معنى لقوله واما المتصف هو كل واحد من الموارد
الخاصة فذلك لا ينافي اتصاف اللفظ باعتبار تلك الموارد كما كان كذلك كما يتصف اللفظ بها نعم الاولى عدم
اتصافهما بها لشبهه بالحروف في الوضع لانه يمنع اتصافه كما يظهر من قوله فلا بد ان الخ فيكون مجازا
بلا حقيقة وذلك على قسمين احدهما هو ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي من غير ان يكون له معنى حقيقي وذلك
غير ممكن اذ لا يتصور المجاز الا بالنسبة الى الحقيقة فضلا عن التحقيق فلا معنى لتحقق المجاز بلا حقيقة بهذا
المعنى اصلا والثاني هو ان يوضع اللفظ لمعنى حقيقي ولم يستعمل فيه اصلا ثم استعمل في المعنى المجازي ولما هذا القسم
ليس محال لجوازه عقلا ويرجع ذلك الى ان الحقيقة هل هي ان يكون اللفظ مستعملا بالفعل او لا كذلك

لا يتحقق الحقيقة كما يدل عليه اعتبار الاستعمال في تعريفها ام ليس الاستعمال شرطا في تحققها بل بمجرد التلفظ الوضع تحقق الحقيقة
سواء استعمل ام لا ولما كان الاغلب في الالفاظ الموضوعة هو الاستعمال فلذا اعتبر الاستعمال في حدها او نقول ان صدق
المشتق على شيء لا يقتضي صدق مبدأ الاشتقاق عليه بالفعل كما قيل وذهب الى كل منهما فريق سيجيء تحقيقه
في محله وهذا التقدير وان لم يناسبه الحروف في الوضع ولكن يناسبهما في الاستعمال فالاولى ايضا عدم انتقاضهما
الكلية بالكلية فابداء الفرق بين المقامين غير ظاهر فتامل   لان الاستعمال اعم ولا يخفى ان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود اذ يحتمل ان يستعملها الواضع او لا في المعنى العام مرة واحدة ثم لم يستعملها الا في الجزئيات

اما ان يتحد والمراد به ما هو اعم من الشخصي والنوعي فلا يرد خروج الالفاظ الكلية على هذا كما لا يخفى ولفظه يتحد
لا يصح لان المعنى لا يكون متحد اللفظ اذ كل معنى له الفاظ من الاسم والكنية واللقب   كما لو تعدد الرافعون
والمراد من الوضع في المشترك هو ان يكون ذلك الوضع بحيث لم يلاحظ فيه وضع سابق بوجه من الوجوه لا بالمناسبة
ولا بعدمها سواء لم يكن قبله وضع الا بناسب الثاني ولم يلاحظ او كان ووجدت المناسبة لكنه لم يلاحظها
فخرج المرتجل ايضا لانه وان لم يلاحظ فيه الوضع السابق بالمناسبة لكنه يلاحظ بعدمها وهذا الفرق يخالف
كما ذكره للمص الاول حيث جعل مناط الفرق بين المشترك والمنقول والمرتجل هو بقاء اثر الوضع اعني الانطباق كما
في الاول وعدم بقاء ذلك كما في الاخيرين ثم اعلم انه يشترط في المشترك ان يكون الاوضاع المتعددة التي لفظ في لغة
العرب موضوعا لمعنى وفي غيرها لمعنى آخر لم يكن فيه مشتركا كلفظ البها في لغة العرب للضيا وفي لغة العجم
للثمن واذا عرفت ذلك فاعلم انه ان اراد بتعدد الواضعين ما ذكرنا فيرد عليه انه ليس من افراد المشترك فلا يكون
الحد مطردا وان اراد به تعدد الواضع من لغة واحدة فيستقيم الحد ولكن اطلاق العبارة يابى عن ذلك
فيكون مجملا فلا يصح استعماله في الحد فان قلت الظاهر منه هو الشق الثاني لا الاول ولا ما هو اعم منهما للتبادر
او لغلبة استعماله فيه قلت ذلك ممنوع سلمنا لكنه يكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الاول مجملا ايضا
بمعنى انه لم يعلم ان ذلك ايضا من افراد المحدود ام لا لعدم صحة السلب عنه اذ يصدق عليه ايضا تعدد
الواضعين فالحاصل انا سلمنا ان اللفظ بالنسبة الى الثاني مبين لكنه مع ذلك لا يستقيم الحد ايضا
لكونه مجملا بالنسبة الى فرد آخر فلا بد في الحدود ان يكون اللفظ مبينا من جميع الوجوه لئلا يلزم خلاف
المقصود منها اللهم الا ان يقال ان نظره هنا الى مجرد التقسيم والتصوير بوجه ما يكفي لا الى تعريف المشترك بالحد
لكان لئلا يرد عليه ما ذكرنا فتامل   ولا ينافي ذلك الخ ولا معنى للاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفاهيم الكلية
لان المشترك هو ان يكون الموضوع له فيه متعددا لا الوضع فقط والمتعدد في الحروف هو الثاني لا الاول
وبمجرد ذلك لا يتحقق الاشتراك كما لا يخفى ويمكن التوجيه بان مراده به الموارد الجزئية ولما كان آثر ملاحظة

ذلك

ملاحظة كلفظ العين فانه موضوع في لغة العرب لاوضاع متعددة فلو كان لفظ في لغة العرب

ذلك الافراد هو المفهوم الكلي اعني التبيين والتبعيض فلذا اسند الاشتراك اليه اشعارا بان ثبوت ذلك لا ينافي
الاشتراك كما يجوز في المشترك كون الوضع والموضوع له خاصا كذلك يجوز كون الوضع عاما والموضوع له خاصا قوله
اللفظ ان استعمل وانما عدل المص عن تعريف علماء البيان وهو الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب لما فيه من ايرادات
عديدة الاول ان كلا من المفرد والمركب ينقسم الى الحقيقة والمجاز فلا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد كما يدل عليه اثبات الوضع
النوعي في المركبات ويظهر وجهه من تعريفهم ان ذلك مختص بالمفرد كما هو مفاد لفظ الكلمة فلا ينعكس الحد بخلاف ما اذا
جعل المقسم مطلق اللفظ كما فعله المص لانه المتناول للمفرد والمركب فان قلت انها مجاز عن مطلق اللفظ من قبيل عموم
المجاز بقرينة انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في
غير ما وضع باعتبار الهيئة التركيبية وهذا يدل على ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد اذ لا يتصور
كون المركب مجازا الا ان يكون له معنى حقيقيا فذكر الكلمة هنا اعتمادا على شهادة وجود القرينة مع وضوح المراد وح فلا اشكال
قلت مع ان عموم المجاز في غاية البعد ليس بصحيح لان تاخير البيان في الحدود غير جائز مطلقا وان جاز تاخير
البيان عن وقت الحاجة لان القرينة لو كانت متاخرة عن الخطاب في الحدود يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل مطلقا اذ وقت الحاجة فيها هو حين الخطاب وهو متقرر هنا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا معنى للاختصاص
الكلمة بالذكر مع وضوح دلالة كلمة اللفظ على المراد لا يقال يمكن ان يكون لاهل هذا الفن اصطلاح خاص غير اصطلاح
النحويين وهو ان يكون الكلمة عندهم عبارة عن مطلق اللفظ وان كان عند الاخرين عبارة عن لفظ المفرد او نقول
ان الاصطلاح في الحقيقة والمجاز عندهم غير اصطلاح الاصوليين فيهما لانا نقول يرجع ذلك الى ان طائفة
اذا استعملوا الالفاظ التي لها حقائق عند طائفة اخرى ولم ينصوا عليها في هذا الاستعمال لا بد لها من معان اخر
عندهم ايضا فالحق انه مورد الشك ويتمسك باصالة عدم الحادث ولو قيل ثبوت الحادث قطعي في الجملة للعلم بان
للطائفة الثانية اصطلاحا خاصا غير اصطلاح الاولى فنقول سلمنا ذلك لكن مورد الشك هو الفرد الخاص
يعني انا نشك في حدوث الاصطلاح في هذا اللفظ الخاص لهم وان كان قطعيا في الجملة مع ان التتبع والاستقراء
يدل على ان الاختلاف بين الاصطلاحين انما يكون في غير الالفاظ المفردة والغالب فيها هو الموافقة بينهم واما
الجواب عن الثاني فهو ان المقصود للقوم في التعاريف هو التعبير عن مفهوم واحد معين بكل عبارة لا ان لكل اصطلاحا
فلا يرد عليه الاشكال بعدم الاطراد والانعكاس ولولا كذا فلا معنى للمناقشة في الحدود كما لا يخفى فالحاصل
ما ذكر ان اقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا لا يخلو عن اشكال
الا ان يقال ان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة
في المفرد وثانيها ان الاستعمال اعم من ان يكون بالقصد والشعور ام لا مع ان الحقيقة هو استعمال اللفظ بالقصد

فيكون اللفظ مجازا موهما لحذف المقدم وذلك لان قولك ما فيما اذا كنت ان تستعمل لفظ الدنا فيه مجازا
سهوا وغفلة يصدق عليه انه استعمل فيما وضع له مع انه ليس لحقيقة لعدم الاستعمال فيه بالقصد ومن حيث
انه موضوع له سلمنا انها اعم من الاستعمال بالقصد وعدمه لكن نقول مع ان ذلك لا ينافي اعتبار قيد الحيثية في الحدود لا يخلوا
من اشكال لان الظاهر من الاستعمال هو ان يكون بالقصد والروية فغلبة الاستعمال فيه فيكون بالنسبة الى الفرد
النادر مجازا وان كان مبينا بالنسبة الى الشايع منه ومنها ان قولهم في اصطلاح به التخاطب ان كان متعلقا
بالاستعمال فلا يطرد الحد لانتقاضه بالمجاز اذ يصدق على الصلوة مثلا اذا استعملها اهل الشرع في الدعا انها استعملت
فيما وضع في الجملة وهذا الاستعمال في اصطلاح به التخاطب مع انها مجاز فيه على هذا الاستعمال وان كان متعلقا بالوضع كما هو الظاهر
لقربه لفظا وان كان الاول قريبا في المعنى فنقول ذلك مما لا محصل له معنى لان الظرفية لا تتحقق بين الوضع والا
الاصطلاح لا تحقيقا ولا تقديرا اذ الاصطلاح يحصل بمجرد ذلك الوضع لا انه سابق عليه ظرف له سلمنا ذلك لكنه
ينتقض الحد ايضا تارة بالمجاز وهو ان الصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء يصدق عليها انها استعملت
فيما وضعت له الدعاء في اصطلاح به التخاطب وهو اصطلاح اهل اللغة وان كان الاستعمال في غير ذلك الاصطلاح و
هو اصطلاح الشرع مع انه مجاز فيه ويمكن دفعه بان اللام التي طب للعهد والمراد به مخاطب المستعملين وتارة
بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه لاجل العلاقة بينه وبين الاخر لا لكونه موضوعا له ولا ريب في كونه مجازا
مع صدق الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ويمكن دفعه ايضا باعتبار قيد الحيثية
كما هو المشهور والمعهود في الحدود ولكن يكون ح قيد في اصطلاح به التخاطب لغوا لعدم الحاجة اليه مع امكان التفصي
عن الاشكال بدونه التي وجه لعدول المص عن تعريفهم مع ورود البحث على اختياره كلمة اللفظ عليها اذ يرد عليه ايضا
ان الموضوع في المشتقات هو الهيئات بانفسها مع قطع النظر عن المواد مع ان اللفظ هو المجموع المركب من المادة وا
الهيئة ولا يصدق عليها انفرادا انها لفظ فلا يكون الحد منعكسا ايضا لانا نقول وهو اعم مما يتلفظ به بنفسه وما
لا يمكن الا التلفظ به الا ان يكون عارضا لشيء فيصدق على الهيئة ايضا انها لفظ لكنه لا بنفسه بل من حيث
عروضه لشيء من اجزاء المادة ثم يرد على المص انه لا يحسن التصريح بقيد الحيثية في الحدود لذهاب الذهن اليه لكونه
مشهورا ومعهودا فيها سيما فيما يتعلق الحكم بالوصف كما في هذا المقام ولكنه ذلك لا يوجب انتقاض الحد
لا طردا ولا عكسا وهذا القدر كاف في حسن العدول عنه لا لدفع ما اوردناه على تعريفهم فانه كان موجبا لانتقاض
الحد كما قررنا مع ان المطلوب في الحدود هو الاختصار وما ذكره المص اخصر وقيد الحيثية ليس جزء الحد بل
صرح به بكونه مما لا بد منه في الحدود لئلا يغفل عنه وايماء الى علم امكان التفصي عن النقض المذكور الا
به وهو في الحقيقة تفسير ما هو معتبر فيه وتوضيح له لا انه قيد آخر جزء من الحد فتدبر وبقي هاهنا اشكال في كثرة

ويلزم منه انتقاض حد المجاز ايضا طردا

الوارد على كلا التعريفين وهو ان كلمة ما مثلا سواء موصولة او موصوفة لا ريب في افادتها الى طرف العموم لكن
ذلك يحتمل ان يكون استغراقيا او مجموعيا او بدليا واما على الاول كما هو الظاهر يلزم انتقاض الحد عكسا بالمشترك اذا
استعمل في احد معانيه اذ لا يصدق عليه انه لفظ استعمل في جميع ما وضع له بل في واحد منها مع انه حقيقة واذا لم يكن حقيقة
يلزم ان يكون مجازا لعدم الواسطة بينهما فينتقض حد المجاز ايضا طردا واما على الثاني يلزم انتقاض الحدان طردا وعكسا
وهو مختص من الاول كما لا يخفى واما على الثالث وهو على قسمين الاول ان يكون المراد بما للفظ نفس الطبيعة لا بشرط لا بشرط الوحدة
فح لا يصدق على الواحد والاثنين اذ التبادل على هذا التقدير يجب تحققها في ضمن الافراد لا بحسب الوحدات والثاني هو ان يكون
المراد بها الماهية بشرط الوحدة غير معينة فعلى هذا يكون التبادل بين الوحدات لا الافراد فلا يصدق على الاثنين و
اما على الاول يلزم ايضا انتقاض الحد طردا بالمشترك لو استعمل في اكثر من معنى واحد اذ يصدق عليه الحد مع انه
ليس بحقيقة كما هو المشهور بين الاصوليين اذ المراد بالاستعمال هو الاستعمال الصحيح لا المطلق واما على الثاني يستقيم
الحد على المذهب الحق وان لا يستقيم بالنسبة الى من يمنع جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بل يجوزه كا
لسيد المرتضى وكثير من العامة ثم اعلم ان المراد بالوضع في الحد هو ما يعم الشخصي والنوعي اعني تخصيص الشيء بالشيء بنفسه وهو بهذا
المعنى لا يصدق على وضع المجازات وان كان لها وضعا نوعيا ايضا لكن ليس بنفسه وقد يطلق ويراد تخصيص شيء بشيء بواسطة
العلاقة المصححة وهو بهذا المعنى يختص على المجاز فعلى هذا يندفع ما اورد على الحد بانه لو اريد بالوضع الشخصي لا يستقيم الحد
عكسا لخروج المشتق وسائر المركب باسرها لان لها ايضا وضعا نوعيا حقيقيا ولو اريد به النوعي يلزم خروج اكثر افراد
المحدود ودخول المجازات جميعا فيه ح يلزم انتقاض الحدان طردا وعكسا ولو اريد به كلا الوضعين معا يلزم
الانتقاض طردا فقط لدخول المجاز فيه ولا يبقى له فرد اصلا ولا يخفى ايضا ان قيد الحيثية في الحد لو كان قيدا للوضع
حتى يكون حيثية تعليلية للاستعمال كما يظهر من كلام السيد المحقق الشريف لا يستقيم الحد ايضا ولا يدفع النقض
المذكور ايضا اذ يصدق على الصلوة ايضا فيما اذا استعملها الشارع في الدعاء مجازا انها لفظ استعمل فيما وضع له في اصطلاح
اهل اللغة من حيث انه موضوع له ولم يكن هذا الاستعمال مستعملة فيه حقيقة ولو قلنا بان الظاهر من المشتق هو كونه في
الحال الحالي مع انه يظهر من كلام المحقق خلافه وعند مغفور رقي النقض ايضا فيما اذا استعملت في اصطلاح اهل اللغة في
ذلك الدعاء مع انه لا معنى لكون القيد تعليلية اذ الظاهر من العلة هو ان تكون تامة وان تطلق على غيرها ايضا كالمعدات لكنه خلاف
الظاهر والوضع ليس علة للاستعمال بنفسه بل هو مصحح له وبمجرد ذلك لا يلزم تحقق الاستعمال بل يجب انضمام الارادة اليه وهي
جزء آخر للعلة بل المقتضي في الحقيقة هو الارادة والوضع ليس الا مرجحا ومصححا له والظاهر مجرد تعليق الحكم بهذا
الوصف يشعر بالعلية ولا احتياج الى اعتبار امر على ان ذلك غير كاف بل يجب اعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ايضا لاخراج
ما اعتبر في الاستعمال فانه ح لا احتياج الى اعتباره في الوضع كما لا يخفى واما لو كانت الحيثية قيدا للاستعمال حتى يكون

تقييدية كما هو الظاهر واقرب الى الذهن بالنسبة الى الاول لكن مع ذلك ايضا لا يستقيم الحد ولا يندفع النقضان
الذان احدهما بالنسبة الى الاصطلاحين والثاني بالنسبة الى اصطلاح واحد اذ يصدق على كل من الصلوة والزكوة
اذا استعمل في الدعاء وفي احد معانيه انه لفظ استعمل فيما وضع له من حيث هو كذا لكن في الجملة يعني بالنسبة الى اصطلاح
آخر او وقت آخر اذ الفرض ان الاستعمال في الاول مجاز بالنسبة الى استعمال شخص آخر فلا بد من اعتبار الاستعمال الشخصي في الحد
حتى يستقيم وبدونه ينتقض ولا يسلم عن النقض قطعا او القول بان الموضوع والمستعمل هو اشخاص الالفاظ لا انواعها
ومع ذلك لا بد من اعتبار الحيثية ايضا لان الاول كما في شرحه كما زعمه ذلك المحقق رح اذ قال لا استغنى بذلك عن
اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات لا بالاعتبار انتهى الا ان يقال ان مراده
منه هو الاستغناء عن اعتباره في الاستعمال فقط لا مطلقا حتى في الوضع ايضا بل ذلك مما لا بد منه كما هو المشهور لكن يرد
عليه ح انه لو استعمل اللفظ الشخص في معناه الحقيقي والمجازي معا لو قلنا بجوازه وجعل القرينة دالة على معنى المجازي كما في الكناية
لا صارفة يصدق عليه انه استعمل فيما وضع له من حيث هو كذا لكن مع انه مجاز ايضا فلا يكون المغايرة بينهما بالذات
بل باعتبار الحيثية فح اعتبارها في الاستعمال ايضا لازم الكلام الا ان يقال ان بناءه على عدم جوازه او ان مجرد الجواز لا يستلزم
الاستعمال كما لا يخفى فتدبر بخلاف ما اذا اعتبر الاستعمال الشخصي فانه لا يرد النقض بما ذكر ح لان المستعمل وان كان لفظا
شخصيا واحدا لكن الاستعمال متعدد احدهما متغاير عن الآخر بالذات كما لا يخفى قوله من حيث هو كذلك الاولى عدم التعرض
لهذا القيد لشهرته في الحدود مع كون الاختصار مطلوبا فيها الا ان يقال ان ذلك لحسن المقابلة لتعريف المشهور لكيلا يكون
بدلا عن قيد في اصطلاح به التخاطب قوله فحقيقة الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت اذ مقابلة الباطل
هو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق للامر الثبوت وللواجب وللقول المطابق للواقع اذا نسب
الواقع اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل
والجريح فان عنى هنا الاول كان معنا الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها مثبتة والتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يرد شأ الكلمة قوله لعلاقة هذا القيد لاخراج الغلط عن الحد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع
لكن لا لعلاقة ثم لا يخفى ان الاولى ذكر العلاقة مكان لعلاقة لكي يكون اشارة الى العلائق المعهودة التي ذكرت في علم
البيان اذ استعمال اللفظ في غير ما وضع لمجرد العلاقة ليس بمجاز بل يجب ان يكون العلاقة علاقة معتبرة كما
المشابهة وغير ذلك مما قد ذكر في محله قوله مجاز وهو مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور وقد يقال الجواز
في مقابلة الوجوب والامتناع وهو في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما كالممكن مثلا
فانه يصير واجبا بوجود علته ممتنعا بعدمها وسمي به اللفظ مجازا لكونه متعديا عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي
فكأنه جاز موضعه ثم اعلم ان عبارة القوم قد اختلف في تعريف الحقيقة والمجاز والامر فيه هين لان المراد بين لكن

المستفاد

المستفاد منها ان اللفظ الموضوع لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز قبل الاستعمال لان معظم فوايد الوضع هو ذلك
قوله وفى معنى الوضع ولما كان وضع التخصيصى خارجا عن تعريف الوضع على المشهور فقال وفى معنى الوضع اى فى حكمه لئلا يكون
خارجا عن تعريف الحقيقة مع ان الغالب فى الحقايق الشرعية التى المقصد القصوى معرفتها هو الوضع التخصيصى قوله ينقسم
الى اللغوية اعلم ان الاعلام الشخصية كزيد وبكر وعمرو لا يتصف بالحقيقة والمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس اللغوية
من الواضع اللغوى فان زيدا مثلا لا يضعه واضع اللغة للمسمى بل وضعه والداه والوضع فى الحقيقة اللغوية لا بد ان يستند
الى واضع اللغة واما الثانى فلان الاستعمال فى غير معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوى ولعل مراد من قال
بعدم اتصافها بالحقيقة والمجاز هو ذلك والا فلا وجه لنفى كونها حقايق فى معانيها المستعملة هى فيها لصدق تعريف
الحقيقة عليها وحكى عن بعض ودعوى اتصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة
وفيه نظر لان ذلك لا يستلزم كونها مجازات بالنسبة الى معانيها اللغوية لا مطلقا كما هو المراد من قول ذلك القائل
قوله وان كان استعماله فيه ان الشهرة ناشية من كثرة الاستعمال ومع قطع النظر عنها فلا وجه لكون الاستعمال اكثر
نعم لو كانت منشأ الشهرة كثرة الوجود لا الاستعمال فالعبارة صحيحة لكنه لا وجه ح لنفى الترجيح مطلقا لانه كما يحصل
الرجحان بسبب الشهرة الحاصلة من كثرة الوجود وكذلك يحصل بسبب ما يحصل من كثرة الاستعمال بل ذلك اكثر فتدبر ثم لا يخفى ان الحق
فى المجاز المشهور التفصيل ولا وجه للاختلاف فيه واحداث الاقوال الثلثة كما يظهر من تتبع كلمات القوم لان
الشهرة تدريجى الحصول بمعنى ان استعمال اللفظ اولا فى معنى المجاز انقص من استعماله فى الحقيقى ح فالحقيقة متعينة
فلا وجه للقولين الاخيرين ثم يصير مساويا له فى التبادر من اللفظ وعدم ح تعيين القول بالتوقف فلا معنى ايضا للتعيين
الى مورد اخر ثم يصير زايدا فيكون مجازا مشهورا ويترجح الى الحقيقة ح يتعين المعنى المجازى ثم يصير الاستعمال بحيث يتبادر
المعنى المجازى مع هجر المعنى الحقيقى فيكون حقيقة كما صرح به المص قوله اعلم ان الماهلين الخ ولا يخفى ان هذا مبنى على بطلان
اثبات اللغة بالعقل وكون الدلالة مستندة الى ذوات الالفاظ واما الثانى فلما قرر فى محله واما الاول فلان
العقل من شأنه الادراك الكليات والجزئيات المجردة عن المواد واللغات من الامور الجزئية التوقيفية ولا يمكن
ادراكها الا بالتنصيص او الترديد او بالعلايم والعقل لا يدركها الا بمعونة الالات ولذا لا يجرى اصالة العدم
فى ماهيات العبادات ونحوها لا بد من التنصيص نعم ربما يتمسكون باصالة العدم فى بعض الموارد كما اذا شك
فى كون الشئ شرطا او جزءا او مانعا او حادثا ولكن هذا ليس لاثبات اصل الوضع بالعقل بل هو دليل على عدم وجود
هذه الاحتمالات التى امور كلية نعم بعد رفع ما ذكر يتعين شئ من باب تحقق الاجماع على عدم غيره وكونه مختصا
بالمدلولية يلزم عن ذلك النفى فالثابت به الاصل حقيقة هو الاختصاص لا كونه موضوعا له وهذا ايضا من جهة
ضرورة ابتناء العمل على شئ ظاهر الا باب العلم بالتعيين والاختصاص الواقعى الذى لا يجرى فيه الاعتبار

الاعتبار العقلي والدليل الاستدلال والافتشاش في امر الدين والمعاش مع ان التمسك باصل العدم فيما فيما اذا لزم تعدد الحادث
وفيما نحن فيه لا وجه له لان الوضع حادث يقينا وهو امر واحد سواء كان الموضوع بسيطا او مركبا قليل الاجزاء او كثير الاجزاء
ولا يلزم من القول بكون الوضع للاكثر وجود حادث آخر فان الاجزاء بمنزلة امر واحد يجتمع في الوجود كالمعجون المركب من ثلثة اجزاء
او زائدا عليها فلا يجري القول بان الاصل عدم كونه زائدا لانه لا يلزم من زيادة الاجزاء زيادة الحوادث ولا يلزم كون الوضع فيه ثلاثة او
خبز تلثين وكذا نعم فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يمكن اجراء الاصل فيه بالنسبة الى المشكوك فيه لانها موجودات متعاقبة
وحوادث متعددة واما ما حكي عن اكثر الشافعية والحنفية من اثبات اللغة بالقياس تمسكا بالدوران كما في الخمر والزاني والسارق
انما يسمون بالاسامي لان من كان في زمانهم وما وجد في ذلك الزمان ثم نحن طردنا الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول مدفوع بان الدوران لا يسلم فهو مثبت للحكم لا لصدق الاسم على مسكر آخر ايضا لان دوران الحكم مدار العلة
لا يستلزم دوران الاسم مداره بل هو مختص بمورد الاطلاق والصدق ولو مع العنب خاصة ولو قلنا بكون الموضوع
له مركبا منه ومن هذه الكيفية اعني الاسكار لا يستلزم صدق الاسم بكل مسكر ايضا لانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه فتم واما
الانسان ونحوه فهو موضوع للكلي الموجود في كل زمان وكذا احوال سائر الجزئيات المحكوم عليها بالكليات مثل رفع الفاعل
وغيره **قوله** تنصيصهم بان اللفظ ويعلم ذلك بنقل اهل اللسان او غيرهم منهم بالتواتر او بالتسامع والتظافر كما في لفظ الارض
والسماء مقدما على الرجوع الى الكتب اللغوية لتقدم تقدم وجدانه على وجدان الغير لكثرة احتمال الخطأ في الغير من جهة عدم
بذل الجهد في الفحص والوجدان هذا اذا لم يكن كلام اهل اللغة من باب الاخبار عن الواضع بل من باب الاخبار عن تتبع موارد
استعمال اهل اللسان وحكم وفهمهم والا فهذا ايضا يفيد القطع والظن الاقوى مثل الرجوع الى اهل اللسان نعم لو كان
الامر من قبيل الثاني فلا يجوز الرجوع اليه مع التمكن من الرجوع اليهم لان هذا ليس تنصيصا حقيقة بل في حكمه وتقديم
على الخبر الواحد الذي كان من اهل اللسان والخبرة مشكل فضلا عن تقديمه على الرجوع الى اهل اللسان هذا اذا تمكن من الرجوع اليهم
والا فالطريق منحصر فيه مع الامكان والا فلا بد من الرجوع الى سائر العلامات منه والتظافر والتسامع وان كان
في حكم التنصيص ايضا لا تنصيصا حقيقة ولكنه اقوى من الرجوع الى الكتب الخبرة عن موارد الاستعمال وان وصل
ذلك الى حد التواتر لان هذا خبر عن الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز بخلاف ذلك وبالجملة التنصيص غير
منحصر في المطابق للتنصيص بالاخبار عن الواضع نفسه مع انه غير ممكن على القول بان الواضع هو الله بل هو اعم منه
ومن النقل عن الواضع او الاستعمال لان هذا ايضا في حكم التنصيص سواء كان بالتواتر او بالتظافر او بالتكاتب في
الدفاتر او باخبار احاد اذا كانت المخبرين من اهل الخبرة وان كان بعضها اقوى من بعض آخر بحسب الاعتبار
فان قلت التبادر ايضا في حكم التنصيص فلا وجه لجعله علامة على حدة لان تتبع موارد الاستعمال وفهم التبادر
مثل الرجوع الى الكتب اللغوية وفهم المعاني اللغوية قلت ان اردت من كونه في حكم التنصيص ان التبادر ايضا

كما تقتض

كاشف عن الوضع كالتنصيص هذا مسلم بل لا اختصاص به لكون العلايم كذلك ولكن هذا لا يستلزم كونه
من سنخ التنصيص وكونها علامة واحدة لان طريق الكشف في كل منهما غير الاخر وان اردت منه ان التبادر كاشف
عن التنصيص ومن سنخه كالنقل والكتابة ثم لان التنصيص الحقيقي هو من سنخه وليس شيء غير التنصيص حتى يكون ذلك
ايضا علامة اخرى فتدبر **قوله** وان استعماله فيه خلاف ولا يخفى ان هذا اذا لم يتعين الحقيقة لا بالتنصيص ولا بغيره واما
اذا حصل العلم بالوضع بالتنصيص فلا احتياج الى تنصيص آخر للمجاز لان ذلك التنصيص تنصيص ايضا بكونه مجازا في غيره
بالدلالة الالتزامية ولكن هذا اذا كان التنصيص بالحقيقة على وجه الاختصاص والحصر والا فلا يكون غيره مجازا مطلقا
لاحتمال الاشتراك بخلاف التنصيص بالمجاز اولا فانه لا يستلزم التنصيص بالحقيقة بل لا بد من تنصيص آخر
وبالجملة الحكم بانه لا بد في تشخيص الحقيقة والمجاز بالنسبة الى مورد واحد كما هو ظاهر عبارة المصنف من التنصيص على
الاطلاق فليس كما ينبغي فتدبر التبادر واعلم ان التبادر على قسمين التبادر الحقيقي وهو ما كان منشؤه الوضع
لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان منشؤه الوضع لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان
منشؤه غلبة الاستعمال والاطلاق والتحقيق هو ان من تتبع موارد استعمالاتهم فلا يخلو اما ان يعلم ان هذا التبادر
مستند الى حاق اللفظ لا غير او يعلم انه ليس كذلك بل منشؤه هو الغلبة الخارجية او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول
يعرف ان اللفظ المذكور موضوع للمعنى المذكور لان انسياق المعنى الى الذهن امر حادث لا بد له من علة وليس هذا
ذات اللفظ بناء على بطلان كون الدلالة ذاتية فتعين كونه امرا آخر وهو اما داخل او خارج والمفروض انتفاء
الثاني فالحصر الامر في الوضع الذي هو داخل فيكون فيكون التبادر هنا كاشفا عن الوضع وعلامة له قطعا وعلى الثاني
لا يعتمد على التبادر لاستناده الى علة اخرى غير الوضع فهو هنا ليس علامة له جلا واما على الثالث فيلاحظ
ان ذلك التبادر الذي لا يعلم ان منشأه هل هو الوضع او الشهرة هل هو معارض بما هو اقوى منه كعدم صحة السلب
ام لا فعلى الاول الحكم بكونه اطلاقيا كما اذا اطلق لفظ النقد وفهم منه الرايج ولا يعلم ان منشأ هذا التبادر ما
مقتضى ذلك وان كان كونه حقيقة في الرايج ومجازا في الزيف لكنه معارض بعدم صحة السلب النقد عن الزيف يعني
انه لو قيل انه ليس بنقد حكم بعدم صحته فمقتضى ذلك كونه حقيقة فيه ايضا لكن بطريق الاشتراك المعنوي لرجحانه
الاشتراك اللفظي ولما كان ذلك اقوى من التبادر لتخلف مقتضاه كثيرا وعدم تخلف مقتضى عدم صحة السلب
الا نادرا فيكون هذا بالنسبة الى مقتضاه كالنص والتبادر فيه كالظاهر والنص مقدم على الظاهر عند التعارض فيعمل
بمقتضاه ويحكم بان التبادر المذكور اطلاقي وعلى الثاني يحكم بان التبادر المذكور ايضا حقيقي بناء على ان
الاصل في التبادر هو ان يكون حقيقيا لغلبته بالنسبة الى الاطلاقي لان الاصل عدم القرينة فتعين ان
يكون سبب التبادر هو الوضع لان القرينة الحالية ايضا منتفية كاللفظية وايضا لو قلنا بكون التبادر معلولا للوضع يلزم حادث واحد وان كان من
جهة الشهرة يلزم حدوث امر زايد وهو الكثرة ح

الموجبة للانسباق وان كان اصل التفهم الغلبة معلومًا لكن نفينا بالاصل فظهر مما ذكرنا ان التبادر علامة الحقيقة في
صورتين احديهما طريق قطعي والاخرى طريق ظني حاصل من العمل بالاصل الاجتهادي فان هذا اثبات اللغة بالرأي
فاسد قلت اولا ان مقتضى الاصل ليس الا نفي احتمال الغير لا اثبات الموضوع له ثانيا انا لا نسلم عموم جواز اجماع اثبات
اللغة بالرأي مطلقا فان الممنوع هو اثبات كون اللفظ المخصوص موضوعا لمعنى مخصوص من بين المحتملات مع تساويها
فيه من جهة انه لا يدرك الجزئيات واما اثبات ان المتبادر المعلوم تبادره بالوجدان موضوع له لاصالة عدم
استناد تبادره الى الغير لاجراء الاصل في هذا الغير العدم فهو غيره بل لولاه لحصل الجمع لندرة انفهام الاكثر لو سلم فحققه
والحاصل ان العقل هنا ليس مستقلا في اثبات اللغة بل المثبت حقيقة هو التبادر لكن بانضمام ذلك الاصل وهذا مما
لا ريب فيه اني جائز مع ان العقل لو استنبط حكما من تتبع كلمات اهل اللغة واستنده اليهم فلا شك في كونه معتبرا
وحجة في اثبات اللغات وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان اصالة عدم القرينة حاصل من الاستقراء التام و
مستنبط من النقل لان بناء كل متكلم على عدم القرينة فيما لم تظهر كما في البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز مع ان هذا غير لازم ايضا بل لو حكم العقل بشيء على سبيل القطع فهو معتبر وان كان في اللغات ولا يجب في
كونه حجة استناده الى النقل والدليل اللفظي المستنبط من موارد استعمالاتهم نعم لو كان حكم العقل بمجرد الرأي
والاستحسان فهو غير معتبر في اللغات بلا شبهة مع القطع اعم من ان يكون هذا القطع الذي كاشف عن الواقع
حصل من النقل او من الخارج فتأمل ولذا لا يضر لنا ثبوت خلافه في نفس الامر ككون اللفظ مجازا بحسب الواقع
فيما حكم العقل بكونه حقيقة فيه فان قلت لو كان التبادر الحقيقي معلولا للوضع وكاشفا عنه فيجب عدم
تخلفه عن الوضع لامتناع تخلف المعلول عن العلة مع انه قد يتخلف عنه كما في المطلقات بالنسبة الى الافراد
النادرة والمجاز المشهور بالنسبة الى المعنى الحقيقي الا ترى ان العلماء يتمسكون في اثبات ان المطلق حقيقة
بالنسبة الى الافراد النادرة بعدم صحة السلب ولم يقل احد فيه بالتبادر بالنسبة الى النادرة فالوضع في
كل منهما ثابت مع عدم التبادر قلت اولا ان هذا اذا لم يكن مانع واما مع وجود المانع فالتخلف ليس بمحال كما يشهد
على ذلك الاية الشريفة الدالة على تخلف الاحراق عن النار لقوله تعالى يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم
لدلالة الكلام منه هو ان النار مع كونه نارا تخلف عنه الاحراق لان المقتضي ايضا اعني النار غير موجود كما قيل
مع ان انتفاء التبادر بالنسبة الى الافراد النادرة انما هو مع ملاحظة الشهرة والشيوع واما مع قطع النظر
عنهما فلا شك ان المتبادر من حاق اللفظ بحسب الوضع هو جميع الافراد سواء كان شايعا او نادرا الا ترى
انهم قد صرحوا بان اللفظ المستعمل في غير ما وضع مع كونه مجازا ومقترنا بالقرينة يدل ايضا على المعنى الحقيقي
كلفظ الاسد مثلا في قولك رايت اسدا يرمي فانه يدل في هذه الحالة ايضا على معناه الحقيقي لكن القرينة

صارفة

صارفة عنه والا وجه لكونها صارفة وكذا حال اللفظ له حيثما صار مجازا مشهورا نعم الشهرة لما كانت موجبة
لخفاء التبادر بالوضع وصيغة الاصل فلذا لم يتمسكوا بذات في اثبات كون الافراد النادرة معنا حقيقيا ايضا واما
اللفظ لدخل وطبع مع عدم ملاحظة الشيوع فلا شك في تحقق التبادر بالنسبة اليها ايضا وثانيا ان عدم التخلف
انما هو في العلل الوجودية واما في العلل الاعتبارية فهو ليس بمحض ولا شك ان الوضع ليس علة حقيقية والا
فلا وجه لكونه علة لمعلولات عديدة مثل التبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك لانه كما تواردت العلل على
معلول واحد غير جائز كذلك توارد العلة الواحدة على معلولات متعددة كما بين في محله وثالثا ان ما لا بد منه
والعلامة يجب فيها الاطراد لا الانعكاس بمعنى ان كلما تحقق العلامة يجب تحقق ذيها واما عكس ذلك فلا
لازم اذ يجوز وجود ذي العلامة وكونه معلوما بعلامة اخرى من غير وجود تلك العلامة والحاصل ان التبادر
مثلا كلما تحقق فلا بد من تحقق الوضع لا انه يجب تحقق التبادر ايضا كلما تحقق الوضع منه فان قلت
على هذا يجب ان يكون علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لان المجاز المجاز كالمطلق على قول لا تبادر فيه
بالنسبة الى الافراد النادرة مع كونه حقيقة فيها قلت اولا ان ذلك عدم التبادر الاطلاقي وليس مثلا
علامة المجاز بل علامته عدم التبادر الوضعي فذلك غير ثابت هنا لتبادر النادرة بحسب الوضع الاصلي كما ذكرنا لو
لم يكن متبادرة بعد حصول هذه الشيوع والتبادر الاطلاقي لا ضعافها واختفائها تحت شعاع هذا الشياع بل الحق
هنا بحسب الواقع هو الاجتماع وثانيا ان المراد من لزوم الاطراد في العلائم بل في جميع قواعد اللفظية كونها متحققة
في اكثر الموارد واغلبها لا عدم التخلف اصلا فلا شك ان الاغلب في عدم التبادر كونه علامة للمجاز سيما على
القول بعدم وجود المجاز المشهور هذا اذا قلنا بكون المجاز المشهور عبارة عن الراجح على الحقيقة واما لو جعل اعم منه
والمساوي لها في الاستعمال الفهم من اللفظ لا يحتاج الى هذا الجواب لتحقق التبادر بالنسبة الى كل من المعنى
الحقيقي والمجازي لكن في كل منهما من جهة اخرى ولا وجود لعدم التبادر بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل هذا
متحقق بالنسبة الى المعنى المجازي وهو الظاهر وكذا المطلق لو قلنا بكون الشيوع فيه موجبا للاجمال لا لانصراف
اللفظ الى الافراد ان يعتاد كلام الشايع والنادر متبادر من اللفظ لكنه الشايع اجمع فيه التبادر
فعلى هذا يرجع كل من التبادر المذكورين الى ما هو نظير المشترك ومشترك في الحكم ويقرب منها الاشكال المشترك
الوارد عليهما وعلى المشترك وهو ان المراد من التبادر هو كون المعنى الموضوع له بنفسه متبادرا من اللفظ من
غير انضمام شيء به في الانفهام والا لم يكن علامة للوضع بما هو هو لان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي
وحده لا مع الانضمام فلا بد من ان يكون علامة ايضا لحيث ذلك والا لم يكن فرقا بين المعنى المركب
والمتعدد الاوضاع والجواب عنه اولا ان انفهام المعنى الحقيقي فقط ناش من الوضع وان انفهام معنى آخر

في المفهومية فهو ليس من جهة التبادر الوضعي بل من جهة التعدد في الوضع والحاصل ان المعنى المتبادر مركب
من امرين وكل منهما مستند الى علة غير علة الآخر لان المجموع معلول ومسبب من الوضع متمم مع ان كلا من المعاني متبادر
وحده بحسب الوضع لكن دفعة واحدة لا تدريجا لان التبادرات جميعا في نحو مجتمعة في الوجود لعدم امكان التعاقب
والتعدد بينها بعد العلم بالاوضاع وان حصل الوضع تدريجا نعم لو حصل العلم لكل شخص بوضع واحد مغاير للوضع ا
المعلوم لصاحبه فيتبادر كل معنى يفهم من اللفظ عند الاطلاق لكن بكل واحد منها لكل واحد منهما تدريجا هذا اذا كانا
حاضرين في مجلس الخطاب فالتبادر ح متعدد مع الاجتماع ويمكن التعاقب ايضا فيما اذا سمع اللفظ كل منهم بعد
سماع الآخر باطلاق واحد او باطلاقات متعددة وثانيا ان العلاقة عبارة عما حصل العلم بها من العلم بها
مقدم لا ان يكون مشروطا بعلم العلم لشيء آخر منافية مع ان هذا الاشكال لا يرد على الاطلاق لكون الوضع
الوضع هناك واحدا والموضوع له ايضا واحدا في نفسه ومتعددا بحسب الافراد فمقتضى الوضع هنا تبادر المجموع دفعة
لكون الوضع لها دفعة فان قلت لا يمكن اثبات الوضع في المشترك بهذا التبادر اذ لا يجوز استعمال المشترك خاليا
عن القرينة في المحاورات ومع القرينة لم يحصل التبادر ولم يمكن تشخيصه الا بعد العلم بالوضع وهو ليس علامة للوضع بل
الوضع علامة له والا فلزم الدور كما قيل وكذا التبادر ان حصل من المقاييس في ضمن المحاورات لا يمكن العلم
بالوضع في المشترك باعتبار هذه العلاقة لعدم التمكن على ذلك بتتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم كما لا يخفى على
المتأمل قلت اولا ان التبادر في المشتركات بالنسبة الى معانيها حاصل للعالمين باوضاعها من حاق
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن المعينة وان لم يمكن للجاهل تشخيص ذلك التبادر من التتبع لكون اللفظ مقرونا
بالقرينة في موارد الاستعمال ولكنه لم يشترط في كون العلاقة علامة العلم بها بل هي عبارة عما يحصل العلم بها حصل
العلم بدونها وثانيا انه يمكن تحصيل هذا التبادر بانه لو قال احد لمخاطبه الحاضرين في مجلس الخطاب ائتوني
بعين من غير ذكر قرينة متصلة اعتمادا بقرينة منفصلة خفية واتى كل منهم بشيء من معانيه غير ما اوتي به
الآخر ليحصل العلم للجاهل بكون اللفظ مشتركا بينها او للغلام وجه لذلك مع وحدة اللفظ واما احتمال
الاشتباه في اللفظ مثل لفظ جلو وجليو يدفع بالتتبع واستقراء الموارد وكذا اذا انتقل الغائبين لفظ
محمل بالعرض لحذف القرينة وسقوطها ونبين بالاشتراك ايضا لتحصيل العلم بالتبادر من اتيانهم لجميع المحتملات
واما احتمال كون الموضوع له هو المركب لا لكل واحد يدفع بترديدهم وتأمليهم او لا عند سماع اللفظ سيما المجموع
فيما اذا كان بين المعاني تناقض وتضاد هذا كله لو لم نقل بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد والا
فلا احتياج الى ما ذكر لانا رأينا ترديدهم عند الاطلاق اللفظ مجردا عن القرينة لعدم حضور وقت الحاجة ثم
اتيانهم بالشيء بعد ذكر القرينة علمنا كونه موضوعا لكل منها اذ لا يجوز استعمال اللفظ في مجازات

متعددة

متعددة منه استعمال اسد في رجل شجاع وفرس شجاع لا يكون استعمالا واحدا لحصول التناقض من تعيين القرينة في كل منهما واما
لو كانت القرينة قرينتين وجملة دالة على ارادتهما معا فح يكون مستعملا واحدا للمجازين مع انه التزديد قبل الاتيان بالقرينة في
معاني اللفظ بأيها شئ كونه مجازا ولا يبقى بعد ذلك مثل الاصل الصارف للفظ في مجازه المشهور والمطلق على قول فيهما كما ان
تلك فيهما ناشئ عن غلبة الاستعمال وشيوعه لا عن تعدد الوضع وكذا الكلام هنا لانا نقول سلمنا ذلك لكنه نتدفع بان الاصل
في التبادر كونه وضعيا لا اطلاقيا كما بيناه سابقا ولكن يشكل الامر بان هذا لا يثبت الاشتراك اللفظي لاحتمال
كونه مشتركا معنويا مع كونه راجحا عليه فلا يكون التعارض اللهم الا ان يحصل العلم به من الخارج باخبار الجبرئيل الامين
او بالتخالف وعدم التماثل بين المعاني فتأمل وظهر بما ذكرنا جواب ما قيل في الفاظ الحقائق في ضمن المجازات ايضا على انه اذا حصل
التبادر في حال الانفراد مجردا عن القرينة فيحكم بثبوته عند الاقتران بها ايضا ولا يحتاج الى تبادر آخر وان كان هذا
التبادر بالنسبة الى اهل الاصطلاح بعد العلم بالوضع وهذا لا يستلزم الدور ايضا لان هذا لازم لو قلنا بنفي
اثبات اصل التبادر وان بعد تحقق التبادر وكونه كاشفا عن الوضع لا يحتاج الى اعمال هذه العلاقة للزوم تحصيل الحاصل ولكن
هذا ايضا لا ينافي كونها علامة بالفعل وان لم يكن كاشفا عن الوضع بالفعل فتأمل **قوله** كان تبادر الغير وقد عرفت مما حققنا
سابقا ان عدم التبادر كاف في كونه علامة للمجاز لان عدم المعلول يدل على عدم العلة بعد العلم بانتفاء المانع كالشمس
مع ذلك والا فلا مانع من وجود العلة وعدم تحقق المعلول لعدم اقتضاء العلية لوجود المانع كما اشرنا اليه والممنوع هو وجود العلة
مع انتفاء المعلول لا وجود العلية فان قلت لما كانت العلامات متعددة فلا يلزم من انتفاء احدها انتفاء ذي العلامة
لجواز قيام علامة اخرى مقامها فلا بد في ذلك من الرجوع الى وجود احد المتخلف في تحقق ذيها فعلى هذا فنقول
ان مجرد عدم التبادر لا يستلزم كونه مجازا فهو فقط لا يكون علامة المجاز بل لا بد من العلم بانتفاء علامة اخرى ايضا
قلت وجود عدم التبادر كاشف عن عدم وجود علامة اخرى ايضا ولا يقع التخلف بينهما وبعد التسليم نقول ان
هذا لا يستلزم انه ليس علامة للمجاز بل غاية الامر حصول التعارض بين علامتي الحقيقة والمجاز ثم التحقيق
في هذا المقام بحيث لا يندفع النقض الوارد على كون عدم التبادر علامة للمجاز بالمشترك والمجاز المشهور هو ان المعتبر
في التبادر الذي علامة الحقيقة تبادر الموضوع له لا تبادر معنى المعنى المراد لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة
لان العالم بالوضع كلما نظر باللفظ فهم المعنى بالضرورة وان صدر من اهله من غير تحقق الارادة كما يشهد به دلالة كلام
النائم وتبادر من غير ارادة مع ان معرفة الارادة بالدلالة فلو انعكس الامر لزم الدور وما قيل من ان اللفظ لا يدل على
معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة مدفوع بان الحصر تحكم لكون الدلالة بالوضع فظهر ان الحق هو قول الاكثر واما التبادر
فهو ايضا تابع للدلالة بل هو عبارة من نفس دلالة اللفظ فكما ان الدلالة غير تابعة للارادة وكذلك التبادر فالقول
بان المعتبر في التبادر هو تبادر المراد منه وان تبادر المعنى الموضوع له فاسد لما بينا آنفا مع ان المراد متبادر هناك

الحاصل حتى لزم الدور فالحاصل ان العلاقة بعد حصولها مرة لا يحتاج الى اعمالها تارة اخرى صح

ايضا لكن بالتبادل والترديد ولا يخفى ان هذا مراده من نقض المشترك وغيره لا نفي مطلق التبادر كما زعمه البعض ويؤيد ذلك
ما ذكره المص في آخر هذا البحث من ان مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه لان هذا مشتبه التبادر بالنسبة تسليم
الى جميع المعاني في غير حالة حصول الشهرة وان عدم التبادر مختص بما اذا اشتهر والا فلا وجه لاشتراطه الاشتهار فتم
وان الجواب عن نقض المشهور فلو ان التبادر وان لم يوجد الا بعد حصول الشهرة لكن هذا لا يقتضي عدمه بحسب اصل
الوضع قبل حصول الشهرة كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لم يتمكن النقل بثبوته مع وجود المانع ايضا مع ان الشهرة ليست مانعة مطلقا
بل هي سبب لخفاء ذلك التبادر والتحقيق ان الشهرة لو وصلت الى حد يحصل القطع بكونه مانعا فما ذكره من عدم التبادر مسلم
ولكن هذا لا يتصور الا في صورة هجر المعنى الحقيقي وحصول وضع تخصيصي بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يرد المحذور وان
لم تصل الى ذلك الحد فكونها مانعة عن التبادر الوضعي ممنوع لان مجرد حصول الانصراف الى المعنى المشهور لاجل
الشهرة لا يوجب عدم الانصراف الى المعنى الحقيقي بملاحظة نفس اللفظ بحسب الوضع ولا شك ان الاصل في موارد الشك
ايضا عدم المانعية لتقدم اصل المقتضي على اصل المانع مع ان الشهرة انما هي مانعة عن التبادر الاطلاقي بالنسبة الى المعنى
الحقيقي لا الوضعي وهذا الايراد ناشئ عن الخلط بينهما فتم ولو سلم جميع ذلك ايضا فنقول انا لم نجعل مجرد عدم التبادر
علامة المجاز بل هذا مشروطا بانتفاء سائر العلائم كما اشرنا اليه ولا شك انه لا يصح سلب اللفظ بحسب معناه
الحقيقي عنه في زمان تحقق الشهرة وكذا المشترك لو لم يصل الى حد النقل ان الجاهل بمصطلح هذه
ولا يخفى ان اشتراط كون التبادر علامة بانه اذا تتبع وكذا وكذا وان المتتبع لا بد ان يكون جاهلا بالاصطلاح
انما هو للفرار عن لزوم الدور على تقدير اعتبار تبادر الجاهل نفسه وكونه علامة للوضع اذ لا بد فيه من العلم بالوضع
سابقا مع ان ذلك ايضا موقوف به فلزم الدور ولكن انت خبير بعدم لزوم هذا الاشتراط مطلقا لامكان
تبادر الجاهل علامة لنفسه من غير اعتبار تبادر العالم بالنسبة الى الجاهل للفرار عن الدور فيما اذا تحقق الحقيقة
بالوضع التخصصي فان التبادر هناك حاصل من غلبة الاطلاق الذي وصل الى حد النقل وهو غير موقوف
على العلم بالوضع حتى يلزم الدور بل بمجرد ذلك يحصل العلم بالوضع فلا يحتاج الى الرجوع الى موارد الاستعمالات
والتتبع نعم يجب ذلك في تشخيص الوضع التخصيصي فان التبادر هنا لا يحصل الا بعد العلم بالوضع فلا اعتبار
تبادر العالم بالنسبة الى الجاهل مع انه يمكن اثبات ذلك الوضع ايضا بتبادر الجاهل بالوضع كالاطفال
مثلا فانهم يفهمون المعاني الحقيقية عند الاطلاق ويحصل التبادر لهم من حاق اللفظ من غير ان
يعلموا الوضع وعرفوا الحقيقة بتلك الالفاظ لهذه المعاني تفصيلا نعم كانوا عالمين بالوضع نوعا واجمالا
واما في خصوص موارد الاستعمال غير عالمين به فذلك من قبيل تطبيق الجزئيات بالكليات وهذا
العلم الاجمالي غير مستلزم للدور فتم واما العالمون فلا يخفى ان العالم ايضا قد يحتاج الى اعمال تلك

العلاقة

العلامة اذا حصل له الغفلة عن الوضع بسبب قلة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او لعدم استعمال هذا اللفظ معه او لامثال ذلك
فح كان محتاجا الى اعمالهما والقول بان هذا الشخص في حكم الجاهل حال الغفلة حقيقة فيدخل تحت الجاهلين
ولا يصدق عليه الملاء العالم مدفوع بان اطلاق العبارة يأبى عن ذلك لان المشتقات لم يشترط في صدقها على شئ صدق
مبدأ الاشتقاق عليه في الحال قوله انما هو من جهة اللفظ لا غير قد بينا سابقا ان هذا القسم في غاية الندرة بل لا وجود له
بالنسبة الى زمان الغيبة لقوة احتمال وجود القرينة حال الخطاب وسقوطها بعده فالتبادر غالبا انما هو التبادر المشكوك فيه
بانه هل هو تبادر الوضع او الاطلاق فعلى هذا لا ينفع الايراد المذكور بما ذكره المصنف الا بان نتمسك فيه باصالة التبادر
الحقيقي لكونه غالبا بالنسبة الى الاطلاقي وبالجملة لا يشترط في التبادر المصطلح عندهم العلم بعدم مدخلية القرينة بل عدم
العلم كاف فيه نعم الظن الى هذا من انفهام الاصلب قايم مقام العلم الواقعي ولولا كذا للزم انسداد باب العلم والتفهيم
والتفهم في الالفاظ لعدم التمكن من العلم بعدم القرينة ح فانه هذا قوله قلت ليس كذلك اعلم ان هذا الجواب لو سلم
فهو مثبت للتفرقة بينهما لا للثمرة لان المراد مشخص ومتعين في موارد الاستعمال سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة
في المجاز المشهور ام لا وكذا الامر بالنسبة الى المعنى الحقيقي لاحتياج الاستعمال فيه الى القرينة سواء قلنا بكون اللفظ مجازا
فيه او حقيقة هذا اذا قلنا بتقديم المجاز على الحقيقة في المجاز المشهور والا فالثمرة على القولين الاخيرين ظاهرة والتحقيق
ان المقصود من اعمال العلايم واثبات الحقايق والمجازات ليس الا تشخيص المراد وتعيين المستعمل فيه ولا شك
ان المستعمل فيه والمراد معلوم على كلا القولين في المجاز المشهور فلا فايدة على هذا التمسك بالتبادر وتشخيص الوضع
في امثال ذلك مثل المشترك والمطلق اذ المراد في كل منهما مشخص سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة فيه او مجازا فلا ثمرة لاثبات
التبادر هنا في الاحكام وان كان موجبا للفرق بين كونه حقيقة او مجازا نعم يمكن بيان الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في
المطلقات بانا لو قلنا بكونها مجازا مشهورا في الشايع وترددنا استعمالها في النادر الى القرينة فنقول ان المطلق
بمجرد نصب القرينة على عدم ارادة الشايع فيه وعدم الاعتداد بالشهرة لحكم بكون المراد هو الجميع نادرا كان او شايعا
لان معناه الحقيقي بحسب الوضع والماهية الصادقة على النادر والشايع بالسوية والموجب لرفع اليد عنه لما
كان متحققا في الشايع بحسب الاستعمال اعني الشهرة فلذلك حكمنا بكون المراد هو الشايع فقط واما اذا نصبنا القرينة
المانعة عن تلك الشهرة المانعة عن الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا بد من حمل اللفظ على معناه الكلي الشامل
للشايع والنادر لانتفاء المانع مع وجود المقتضي لا حمله على النادر فقط بخلاف ما لو قلنا بكونه حقيقة في الشايع
بسبب الغلبة في الاستعمال والاطلاق بحيث صار منقولا من المعنى الاولي اليه اذ ح يحتاج في استعماله في النادر الى
القرينة المعينة لذلك لا الصارفة فقط فعلى هذا لا يجوز حمل المطلق بعد ذكر القرينة على المعنى الكلي بل يجب حمله
على النادر فقط وبالجملة فرق بينهما بحسب كون القرينة صارفة فقط كما في الاول او معينة ايضا كما في الثاني

فيه واما بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بقرينة الشهرة مع قطع النظر عن استعمال اللفظ في الاصل فلا فائدة للتمسك بان
هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى غير المستعمل بالتبادر ومجاز في هذا المعنى المشهور لعدم احتياج تشخيص المراد هنا الى
علائم الحقيقة والمجاز وكذا الحال في المشترك لكونه مقرونا بالقرينة غالبا فتأمل **قوله** واما ثانيا فالفرق بينهما ان
القرينة على الجواب الاول محتاج اليها بالنسبة الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا المجازي لكفاية قرينة الشهرة
هنا واما على الثاني فهي محتاج اليها في كلا الاستعمالين لعدم كون الشهرة قرينة بل موجبة للاجمال وفقط وايضا
القرينة في الاول صارفة فقط لجانب استعماله في المعنى الحقيقي بخلافها في الثاني لكونها معينة ايضا كما اشرنا
اليه سابقا **قوله** فان الذي ورد الكلام لا مدخل له في هذا المقام لان المقصود اثبات عدم الاستلزام بين
القول بالمجاز المشهور في الندب وبين القول بكون الامر مجازا في الوجوب وعدم حصول الشهرة من القرينة
المتصلة بل من المنفصلة لا دخل له في ذلك بل هذا مناسب للقول بالاشتراك لشبهه به في حصول الاجمال
وعدم الاقتران بالقرينة المتصلة التي هي الغالب في المجازات **قوله** فان كثرة الاستعمال لا توجب لانكار حصول
الشهرة من ذلك كما يشهد به الوجدان اذ لا ريب في كون غلبة الاستعمال بالنسبة الى معنى واحد مع القرينة موجبة للاجمال
في اللفظ عند التجرد من القرينة ان لم نقل بكون الشهرة قرينة الا ترى ان السيد لو قال لعبده اشتر اللحم الغنم يوما
فيوما الى ان يصل الى حد الغلبة ثم قال اشتر اللحم فهذا اعتمادا منه بقرينة الشهرة اذ ليس للعبد الاتيان بالمعنى الحقيقي
مع ذلك الشيوع متمسكا بان من عادة السيد الاتيان بالقرينة كلما كان ارادته غير المعنى الحقيقي لان السيد
له ان يقول الى متى يأتي بالقرينة والى كم اذكرها الم تعلم ان مرادي هو لحم الغنم فلا شك من ورود قول السيد
عرفا على قول العبد وتقديمه عليه وبالجملة لو لم نقل بكونها قرينة معينة للمعنى المجازي فلا اقل من كونها صارفة
عن الحقيقة وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من كونها موجبة للتوقف وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من والاجمال
كونها مرجحة لقوة احتمال وجود القرينة وسقوطها نعم فرق بين الاتيان باللفظ مع القرينة المتصلة وبين
الاتيان مع المنفصلة بالنسبة الى زمان الحضور والمشافهة عند ذكر اللفظ مجردا عن القرينة اذ
يحكم في الاول بعدم القرينة بمجرد ذلك بخلافه في الثاني للاحتمال اتيانه بها وكونها مختفية للمخاطب واما
بالنسبة الى زمان الغيبة فلا فرق بينهما لاحتمال وجود القرينة والخفاء والسقوط في كل منهما مع انه يلزم
على ما ذكره المص عدم تحقق الوضع التخصيصي والنقل بسبب كثرة الاستعمال مطلقا ولم يقل احد بالتفصيل هنا
بين المتصلة والمنفصلة على ان حصول الاجمال في صورة الاتيان باللفظ اعتمادا بالمنفصلة
ليس من جهة الغلبة بل لاجل احتمال اعتماد المتكلم على المنفصلة وكونها خفية وان لم يصل الى
حد الشهرة اذ بمجرد استعمال اللفظ مع المنفصلة تارتين او ثلث مرات يحصل الاجمال فيه
عند

221

عند الاطلاق وعدم ظهور القرينة المنفصلة بخلاف المتصلة اذ الاجمال في اللفظ لا يحصل معها الا بعد حصول الشهرة وهي هنا متحقق الا بعد استعمالات كثيرة وبالجملة الاجمال هنا ليس الا من جهة الشهرة لا للاحتمال وجود القرينة كما في الاول قوله قوله مستعمل في الوجوب بلا قرينة ولا يخفى ان هذا لا يستلزم كونه حقيقة فيه بكونه استعمال الامر في الندب ايضا كذلك الا ان يجعل القرينة المنفصلة صارفة في الندب ومعينة في الوجوب لكن هذا غير استعمال اللفظ بلا قرينة بل كون الدلالة بلا قرينة مع ان القرينة في طرف الندب ايضا لفهم المراد لا للدلالة فافهم حتى تعلم المراد قوله ومطلق دال لا التوقف وفيه ان مطلق عدم التوقف على القرينة ايضا لا يستلزم الحقيقة كما في الندب فان الاستعمال فيه ايضا بلا قرينة متصلة وبالجملة لا فرق بين المقامين في كون الاستعمال بلا قرينة ثم توقف الفهم على القرينة على تحصيل الفرق باعتبار الحيثيات واما بمجرد ما ذكره المص فالفرق غير ثابت بل هو نظير المشترك ظاهرا ولا يجوز الحكم بكونه حقيقة في الوجوب فقط ومجازا في الندب او بالعكس بل الحق هو التوقف وان قلنا بكون المجاز راجحا مع انه لا يجب علينا تشخيص الحقيقة والمجاز في هذا المقام لعدم الفائدة فيه مع احتياج فهم كل من المعنيين الى القرينة وان لم يحتج اليها بحسب الدلالة وما ذكرنا من الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في المطلق انما هو فيما اذا قلنا بكون الشهرة قرينة لا موجبة للاجمال فتامل حتى تفهم هذه الدقيقة الحقيقة بان يكتب بالذهب قوله اصطلاح التخاطب وهذا اعم منه ومما هو في حكمه كما اذا حصل العلم باتحاد المعنيين الحقيقيين في اللغتين بحسب المصداقات الخارجية ايجابا وسلبا فيما اذا علم ان كلما يصدق عليه لفظ الماء في لغة العرب يصدق عليه لفظ آب في لغة العجم وبالعكس ثبوتا ونفيا وعلم ان الماء الكبريتي لا يصح سلب آب عنه في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايضا كذلك فيعلم ان الماء في لغة العرب ايضا حقيقة فيه وكذلك بالنسبة الى طرف السلب كما اذا علم صحة سلب آب عن الجلاب في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايضا كذلك فيكون لفظ الماء مجازا فيه فظهر انه يصح تعيين حقيقة الشيء ومجازه بالرجوع الى غير اصطلاح به التخاطب ايضا في مثل هذه الصورة لا مطلقا ولذا ذكر التبادر قوله عن موارد الاستعمال هذا اذا قلنا باعتبار صحة سلب العالم بالاصطلاح وعدمها بالنسبة الى الجاهل واما على القول بكفاية صحة السلب وعدمها عن موارد الاستعمال يمكن ذلك بمجرد ملاحظة المعنى في الذهن وملاحظة صحة سلب اللفظ فيه ام لا باعتبار معناه عنه وعدمها بالنسبة الى الخارج اذ المقصود تشخيص المعنى الموضوع له سواء استعمل اللفظ فيه ام لا فان قلت فهم الصحة السلب وعدمها لا يتصور الا بالرجوع الى موارد الاستعمال قلت يلزم ح وجوب كون صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها معتبرة لا مطلق صحة السلب وعدمها مع ان ظاهر كلامهم هو الاطلاق وايضا لو سلم لزوم الرجوع انما هو في الجملة اعني بالنسبة الى غير مورد التشكيك لا بالنسبة اليه ايضا يعني انا اذا رجعنا الى موارد الاستعمال علمنا الحقيقة في الجملة ابتداء بان نعلم ان اللفظ له معنى حقيقي متحقق في ضمن افراد مخصوصة

دان

سلب الجاهل نفسه كما هو الحكم من تسليمهم الدور ظاهرا فلا يحتاج الى اعتبار كون صحة ح

المستعملين ح

وانه لا يصح سلبه عنها بحسب الاستعمال وامور اخر يصح سلبه عنه في الاستعمال ايضا ولكن لا شك في كون فرد اخر من افراد الحقيقة
بان هذا ايضا مصداق لما علم كونه ما وضع له اللفظ في الجملة ام لا في كونه موضوعا له ام لا فحينئذ لا يجب الرجوع الى موارد
الاستعمال ايضا بل يعرف بعدم صحة سلب ذلك اللفظ بالمعنى الصادق على الافراد المعلومة عن الفرد المشكوك فيه كونه مصداقا
حقيقيا له وان لم يرجع الى موارد الاستعمال في هذا المورد فتأمل **قوله** والاصل في الاستعمال ومما يظهر ما فيه مما ذكرنا آنفا فعلم هذا لا بد
من زيادة هذا القيد **قوله** والحق ان الدور هنا ايضا مندفع لكن لا يقول ان المقصود من اعمال العلائم انما هو اثبات مجرد كون
المعنى موضوعا له او غير موضوع له وبعد ذلك يتبع الحقايق والمجازات بحسب الاستعمال لان المراد من اعمالها اثبات
كون المعنى معنا حقيقيا او مجازيا يعني ان هذا الاستعمال استعمال اللفظ فيما وضع له او استعمال في غير ما وضع له وذلك لان العلامة
علامة الوضع لا الاستعمال والا فلا وجه لجعل مطلق التبادر وعدم التبادر علامتي الحقيقة والمجاز لان مجرد انسباق المعنى الى
الذهن لا يستلزم الاستعمال في هذا المعنى كما في المجازات لان لفظ اسد مثلا في قولك رايت اسدا يرمي يتبادر منه معناه
الحقيقي مع عدم استعماله فيه بل لا بد في اثبات الحقيقة من التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمال للاستعمال لا بد من تقوية حكمة الاوضاع
واصالة عدم القرينة لدعاء الضرورة اليه واما بمجرد التبادر لا يمكن القول بان الاصل عدم القرينة فلا بد من النسبة الى القرينة
الحالية وما في حكمها كما اشتهر اذ فرق بين مقام تشخيص اصل الوضع وبين مقام تشخيص المراد والمستعمل فيه للفظ اذ يجوز
في الثاني التمسك باصالة عدم القرينة لدعاء الضرورة بخلاف في الاول وكذا بمجرد عدم التبادر لا يجوز ان يكون علامة للمجاز
اعني كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له اذ لا بد فيه من قيد الحيثية وكذا من العلم بالعلاقة والقرينة كما سيجيء الاشارة
الى ذلك من كلام المص وكذلك الامر في ساير العلايم واذا عرفت ذلك فنقول انه لا وجه لاضمار الدور في الحقيقة مقيسا
الى المجاز كما يصرح به المص لان البليد الاصل حكم بكونه معنا حقيقيا للاسد يعني كون الاسد موضوعا له وان
كان استعمال الاسد فيه مجازا بحسب الاعتبار الناشي من قبل الحيثية فلا احتياج في ذلك الحكم الى العلم بان الاسد ليس له
معنا حقيقيا يجوز سلبه عن البليد نعم يحتاج اليه بحسب الاستعمال والعلم بان استعمال الاسد فيه على سبيل الحقيقة لا في العلم
بكون هذا المعنى معنا موضوعا له بخلاف ذلك في المجاز لان الحكم بكونه المعنى معنا غير موضوع له لا يتصور الا بعد
العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه وصحة السلب في الجملة لا يقتضي كونه معنا مجازيا كما في المشترك فان سلب
بعض معانيه عن بعض جايز مع انه لا يدل على كونه معنى غير موضوع له وان كان معنا مجازيا من جهة اعتبار الحيثية
وذكر القرينة نعم في الحكم بكون استعمال لفظ المشترك فيه بعنوان التجوز يكفي تحقق صحة السلب في الجملة لا في الحكم بكونه معنى
غير ما وضع له وهذا هو السر في تقريرهم الدور في المجاز بنحو الاضمار دون ذلك في الحقيقة فتأمل حتى تعلم الاسرار ان ما
ذكره المص من توضيح تقرير الدور في كلا المقامين على سبيل الاضمار مما لا ينبغي **قوله** وقد اجاب ولا يخفى
ان هذا القائل لما راى عدم امكان دفع الدور بالنسبة الى اعتبار صحة السلب وعدمها في تشخيص نفس الحقيقة والمجاز فلا

اعتبر

اعتبر في تشخيص المراد والمستعمل فيه للفارغ عن الدور **قوله** لا فيما علم وكان هذا الكلام تسليم من المص وانه يجوز
التمسك بصحة السلب وعدمه فيما لم يعلم المستعمل فيه لكنه خروج عن محل البحث ولا يخفى ان ذلك غير جار بذرات
وغير جار بعد لانه كما يشترط في السلب العلم بالمسلوب وكذلك لا بد من العلم بالمسلوب عنه ومع عدم العلم با
المستعمل فيه كيف يتصور سلب معنى الحقيقي عن المورد وبعد العلم به فلا يحتاج الى اعمال ذلك مع ان مجرد صحة
السلب عن المورد لا يستلزم كون المراد معنى مجازيا نعم يمكن اجراء صحة السلب بالنسبة الى المراد بحسب كونه
مصداقا وفردا لما علم اجمالا لدوام الاحكام الاشارة اليه **قوله** فلان سلب المعنى فيه ان هذا القائل لم
يرد عدم امكان معرفة الحقيقة مطلقا بل من جهة عدم اجراء علائم صحة السلب وان امكن اثباتها
بعلامة اخرى مع ان سلب المعاني المجازية جميعا بالتفصيل غير ممكن لعدم تناهيها وبالاجمال مستلزم للدور ايضا لان كون المستعمل
فيه حقيقة لا يعرف الا بصحة سلب جميع معاني المجازية ولا يعرف سلبها الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل معنى
حقيقي لتعدد المجازات وعدم كفاية سلب بعضها في تعيين الحقيقة ولو سلم تعيين المجاز فهذا الكلام اعني سلب ذلك المجاز
لا يدل على تعيين الحقيقة والحقايق قد يتعدد فنفي المجاز لا يوجب تعيين بعضها كما ذكر المص نظير هذا في المجاز سلمنا
التعيين في كل منهما لكن لا يصح سلب احدهما حتى يتعين الاخر فلا يلزم سلب الشيء عن نفسه او عن اللفظ لان المفروض عدم
واما سلب احدهما عن الاخر فهو مستلزم للدور كما لا يخفى فتأمل **قوله** قد عين المجاز ولا يخفى ان تعيين المجاز بالنسبة الى
الحقيقة لا الى مجازات اخر **قوله** والمفروض وفيه ان المراد وان كان متيقنا لكن مجرد نفي الحقيقة لا يستلزم ذلك
مع ان تعيين المراد غير تعيين المجاز فتأمل **قوله** فافهم يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا سابقا من استلزام ذلك الدور ٢ قوله
ايضا وانه لا محصل لنفي مطلق المجاز وجعل علامة **قوله** ومع ارادة الخصوصية وهذا القائل لم يذكر ذلك بل مراده
ان مجرد صحة السلب لا يدل على الحقيقة بل لا بد من العلم بان هذا المعنى الخاص المستعمل فيه هل اريد الخصوصية فيه من اللفظ حتى
يكون مجازا فيه او من الخارج حتى يكون حقيقة وبعبارة اخرى مجرد عدم صحة السلب لا يعين المراد والمستعمل فيه بل
لا بد فيه من نصب قرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ او من هذه القرينة والحق ان مجرد عدم صحة السلب لا يقتضي
كون ما لم يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى موضوعا له بل يدل على كونه مصداقا له وفردا من افراده لان اعمال
هذه العلامة انما يكون بعد معرفة المعنى الحقيقي في الجملة عند حصول الشك في كون شيء مصداقا له في وجود المقتضي
وتحقق اجزاء ذلك المعنى من الجنس والفصل فيه كما في الجلاب والاجراء الشك في كون ما يمنع الصدق كالتركيب من
والخارج للمانع عن الصدق كما في السكنجبين مانعا في مورد الشك ايضا ام لا كما في ماء السيل فغاية ما يلزم من اجراء
عدم صحة السلب انما هو كون ماء السيل مصداقا لمطلق الماء وكونه فردا من افراده لا يستلزم كونه موضوعا له لهذا
اللفظ نعم يحصل العلم بالموضوع اعني الامر الكلي الصادق على كثيرين بعد تتبع افراد علائمه وملاحظة اشتراكها

بينها بحسب الصدق واما عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد فلا يدل على الاشتراك المعنوي ايضا واما الاشتراك
اللفظي فلا يمكن اثباته بتلك العلامة لا ابتداء ولا بعد التتبع مع ان الترجيح في مقام التعارض ايضا
مع الاشتراك المعنوي والحاصل ان عدم صحة السلب عبارة عن سلب السلب وهو يرجع الى الموجبة ولا يخفى
ان حمل الشيء على شيء مثل قولك البليد انسان لا يدل الا على كونهما متحدين بحسب الوجود الخارجي صدقا
بمعنى ان ما يصدق عليه لفظ البليد خارجا يصدق عليه لفظ الانسان ايضا لا ان البليد نفس الانسان كما هو
مفهوما حمل هو هو حتى يكون البليد ايضا نفس ما وضع له لفظ الانسان وبالجملة لا وجه لعد ذلك من علائم الحقيقة
اعني ٢ الوضع لجواز كونه مستندا الى صدق المعنى الحقيقي على ما نشك في كونه مصداقا قال دام ظله نعم هذا علامة للفردية
والمصداقية ولا بد فيه ايضا العلم بذلك المعنى الكلي اولا بجميع الافراد فمن هنا ظهر ان عدم صحة السلب
لا يكون علامة للوضع ولا للحقيقة المختصة ولا المشتركة بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي هذا كله اذا قلنا بجعل
صحة السلب الى اخره بالاصطلاح علامة بذلك لانه مع استلزامه الدور لا يدل على كون المسلوب عنه موضوعا له لما لا يصح
سلبه عنه فضلا عن الحقيقة من حيث عدم صحة السلب فقط وتفصيل هذا الكلام ان ذلك موقوف على العلم بالموضوع
الذي لا يصح سلبه والعلم بالمعنى الذي يقع موضوعا لهذا الحكم لان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت
والمثبت له مثلا يجب اولا تصور معنى البليد وان كان بوجه ما وتصور معنى الانسان والعلم بكونه موضوعا
للفظ الانسان اذ المفروض انما هو عدم صحة السلب المعنى الحقيقي لا مطلق المعنى ولا بد ايضا من تصور النسبة الحكمية
وبعد ذلك التصورات لا يبقى مجال الشك في المعنى الموضوع له وغير الموضوع له حتى يحتاج الى اعمال تلك العلامة
بل بمجرد العلم بكون الحيوان الناطق موضوعا له للانسان يحكم بكون معنى البليد خلاف موضوع له لفظ الانسان
بالنسبة الى ذلك المعنى وان كان موضوعا بوضع آخر هذا اذا كان معنى البليد مغايرا لمعنى الانسان والا
فيحكم بالترادف وكون كل واحد منهما حقيقة في ذلك المعنى فان قلت مراده من صحة السلب وعدمها
ليس الا ما ذكرت كما يدل عليه لفظة الصحة يعني امكان السلب وعدمه لا ان السلب بالفعل وعدمه كذلك علامة
المجاز والحقيقة وبعبارة اخرى المراد منه مجرد هذه التصورات لا الحكم والتصديق بان هذا كذا او ليس بكذا
اذ لا احتياج في كونهما علامة فعلية السلب والصدق بل مجرد التصور كاف فيه قلت اولا ان هذا لا يكون
علامة اذ لا يتصور تصور الموضوع له الا بعد العلم به بواحد من العلائم نعم معرفة الموضوع له معنى يصح
كونه علامة لمعرفة معنى المجازي بالمقايسة لكن ذلك غير صحة السلب فلا معنى لاطلاق صحة السلب
وارادة هذا المعنى وكذا عدم صحة السلب مع الموضوع بموضوع له كان كافيا في العلم بموضوع له مرادفه
بعد العلم بالترادف ولا احتياج في العلم بموضوع له ذلك المرادف الى اعمال علامة ولكن هذا ايضا غير عدم

صحة

صحة السلب فلا معنى لاطلاق صحة السلب وارادة هذا المعنى وبالجملة لو كان مرادهم من هذه العلامة ما ذكرنا
مع انه منافي لما ذكره المص من الرجوع الى موارد الاستعمال في فهم صحة السلب وعدمها واعتبار السلب وعدمه
بالفعل فلا وجه لجعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لان مجرد عدم صحة سلب معنى الانسان عن البليد لا يقتضي كون البليد
موضوعا له لان مقتضى ذلك انما هو اتحادهما في الوجود الخارجي وكون البليد فردا من افراد موضوع له اللفظ
لفظ الانسان ومصداق له وذلك لا يستلزم موضوعا للبليد ايضا اذ كون البليد موضوعا للحيوان كونه
الناطق ايضا اذ كونهما مترادفين والقول بان مرادهم من هذه العلامة ليس الا اثبات الفردية وكون
الشيء مصداق لما علم كونه موضوعا له بسبب علم صحة سلبه عنه لا تشخيص الموضوع له والحقيقة للفظ مردود بان
هذا ينافي جعلهم ذلك علامة الحقيقة فقط مع انه يلزم عدم التوافق بين العلايم على انه لو كان الامر كذلك
فكان الاولى جعله متمما لساير العلايم لا علامة على حدة لان اللفظ الموضوع لمعنى كلي لا يستعمل فيه الا نادرا بل غلب استعماله في الافراد مسامحة
على تقدير تعلق الاحكام بالافراد فلا بد من العلم بافراد ذلك الكلي لا لتشخيص الا باعمال تلك العلامة اعني عدم صحة
السلب عن موارد الاستعمال لان مجرد العلم بكون هذا المعنى الكلي موضوعا له لا يستلزم العلم بافراده ومصداقاته بل
يحتاج في ذلك الى علامة اخرى وايضا لو كان المراد من اجراء عدم صحة السلب اثبات الفردية وكونها علامة لها
فلا وجه لاشتراط العلم بالمعنى الحقيقي في اجراء عدم صحة السلب لا في العلم بكون هذا الشيء فردا ومصداقا لا يتصور
الا بعد العلم بذلك المعنى الكلي وتصوره حتى يلاحظ عدم صحة سلبه لا انه موقوف على العلم بكونه موضوعا له ومعنا
حقيقيا مثلا لا مجرد العلم بمعنى الانسان وان لم يعلم كونه معنا حقيقيا كاف في ملاحظة عدم صحة سلبه عن
البليد والحكم بكون ذلك فردا من افراد ذلك المعنى الكلي سواء كان معنا حقيقيا او مجازيا ومع هذا يلزم عدم
اختصاص عدم صحة السلب بكونه علامة للحقيقة خاصة بل اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى انه يمكن التمسك به في
اثبات الفردية في كل منهما ولا يتوهم ان المفهوم من كونه علامة الفردية كونه دالا على كون الشيء المذكور
الفردية فردا حقيقيا لا مجازيا فيختص بالحقيقة ولا يجري في المجاز لانا نقول مسلم ذلك ولكن لما نذكره لكن
نقول ان هذا كما يدل على كون المشترك فردا للمعنى الحقيقي الكلي كذلك يدل على كونه فردا للمعنى المجازي الكلي وان
الفرد مصداقا حقيقيا في كل منهما فتد ثم لو جعل ذلك من لواحق اثبات الحقيقة ومتى لم يكن كذا ذكرنا فلا
يرد هذا الاشكال وايضا لو جعل ذلك علامة على حدة يلزم التفكيك وعدم التقابل بين علامة ا
الحقيقة اعني عدم صحة السلب وعلامة المجاز اعني صحة السلب لكون الثاني علامة المجازية لا الفردية نعم لو كان
صحة السلب ايضا علامة كون المشكوك فيه فردا مجازيا لحصل التقابل مع انه ليس كذلك والحاصل
ان عدم صحة السلب علامة كون الشيء مصداقا لما لا يجوز سلبه عنه وهذا السلب الذي لا يصح ان يكون

حقيقة فيدل على كون الافراد فردا حقيقيا وان كان مجازا فيدل على كونه فردا مجازيا سواء كان المسلوب معنا حقيقيا او مجازيا

هذا كله على اعتبار العلم بالمسلوب في الجملة بالنسبة الى الجاهل بالاصطلاح ويمكن اعمال هذه العلامة عند الجهل بالمعنى الحقيقي بالرجوع

الى اهل الاصطلاح وموارد استعمالاتهم واعتبار صحة سلبهم وعدمها بل الحق كونه كذلك لئلا يلزم المفاسد التي ذكرنا من الصد

المناقشات وبيانه انه اذا علم ان للفظ معنا حقيقيا ولكنه لم يدر انه اي شيء فيرجع الى موارد الاستعمال فان عرفت

من حالهم انهم يسلبون ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي المجهول عن شيء من غير مدخلية امر آخر مثل المبالغة في سلب

الاثنية عن البليد او من غير علم بالمدخلية من جهة كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وانهم يخطئون من لا يسلبه

باعتبار ذلك المعنى عن شيء آخر كذلك عرف ان الشيء الاول ليس مصداقا للمعنى الحقيقي المجهول فاستعماله فيه يكون

مجازا وان الشيء الثاني مصداق له فاستعماله فيه يكون حقيقة في الجملة للامكان ان لا يخلو اما ان يعلم عدم مدخلية تشخص

ذلك المصداق في حقيقة ذلك اللفظ كما في لفظ الصلوة المسلوب عن الغسل وغير المسلوب عن الفعل المخصوص اذ من

المعلوم ان تشخصه لا مدخل له فيما وضع له لفظ الصلوة اولا وعلى الثاني اما ان يعلم مدخلية تشخص المصداق فيما وضع

اوله وعلى الاول اما ان يعلم كون ما عدا التشخص مما لا يلتئم به الماهية ام لا فعلى الاول من الاول يصير حقيقة اللفظ

معلومة بسبب معلومية مصداقهما وعلى الثاني منه يكون مجهول الكنه ومعلوم المصداق وان كان معلوما بوجه ما وعلى هذين

القسمين يحكم بكون الموضوع معنا كليا مشتركا معنويا بين الافراد الصادقة عليه هذا بعد تتبع تلك الافراد

واما مجرد عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد لا يدل على كونه مشتركا حقيقيا لاحتمال كونه منحصرا في فرد كالشمس

مثلا وان دل على الاشتراك الفرضي وكون الموضوع امرا كليا لا جزئيا لعدم جواز كون المجهول جزئيا حقيقيا وان

قولهم هذا زيد مثلا المراد منه المسمى بزيد والا فالمرجح فيه وعلى الاول من الثاني ايضا يصير حقيقة اللفظ معلومة

مع العلم بانها مهية شخصية وعلى الثاني فيه لا بد من التوقف والحكم بالاجمال من جهة الموضوع له وان كان اللفظ من جهة

المراد الذي هو المعيار في الاستعمال فان المراد من التكلم بالاسد مثلا معرفة ان الشيء المخصوص مراد منه وان لم

يعرف ان ما وضع عبارة عن الحيوان المفترس وكذا المراد من التكلم بالانسان معرفة ان المراد منه اي شيء وبعد

العلم بكون المراد هو هذا فلا يحتاج الى معرفة موضوع له ذلك وان هذا الاستعمال هل هو على سبيل الحقيقة او المجاز

او المراد على كلا التقديرين متشخص معلوم سواء قلنا باستعمال اللفظ في معناه الكلي وارادة الخصوصية من الخارج

كما هو الراجح حتى يكون حقيقة او ارادة الخصوصية ايضا من ذلك اللفظ بواسطة القرينة حتى يكون مجازا فيه او كونه

موضوعا للمعنى الكلي والتشخص معا او للتشخص فقط وعلى كل من هذه الاحتمالات لا تتفاوت الحال بعد تبيين

المراد وعلى هذا لا يلزم الدور لتوقف معرفته الى اهل الحقيقة على علم العالم بالمعنى الحقيقي لا على علمه فيلزم تغاير

الطرفين ولكن هذا الوجه لا يثبت الحقيقة وتعيين الموضوع له بنفسه بل لا بد فيه من ضم ما ذكرنا من المقدمات

الخارجية

خارجية فهو لا يكون سببا تاما لفهم الحقيقة وان كان مستقلا في اثبات المصداقية لكنه على هذا ايضا يجب للجاهل ان
يعلم معنى المسلوب والمسلوب عنه اولا في الجملة والا لم يعلم كونه موضوعا حتى يتعين عنده ان هذا الشئ فرد من افراد
ما لا يجوز سلبه عنه عندهم وحينئذ كونه فردا ومصداقا لما يصح سلبه عندهم ومعلوما له لا يكفي في علم الجاهل به وتعيين المراد
عنده واما مجرد صحة السلب فهو كاف في تعيين المجازية فيلزم التفكيك ايضا بينهما والحق ان صحة السلب ايضا لا يدل
على كون المسلوب عنه مجازا مطلقا بل بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب وكذا عدمها لا يدل الا على الحقيقة في الجملة واما كون المعنى
معنا حقيقيا مطلقا او مجازيا كذلك لا يعلم بهما لانا نقول المراد من صحة السلب وعدمها صحة سلب اللفظ المجرد عن القرينة
باعتبار ما فهم منه عرفا عن المشكوك فيه وعدمها عنه فلا شك ان صحة السلب وعدمها بهذا المعنى يدل على كون المعنى
معنا مجازيا مطلقا وحقيقيا كذلك مثلا اذا رأينا انهم يسلبون العين مجردا عن القرائن عن شئ لحكمنا بكونه خلاف موضوع
لذلك اللفظ وكذا اذا شاهدنا انهم لا يسلبون العين مجردا عن القرائن عن شئ هذا اللفظ بلا قرينة عن شئ وان كان
في الجملة نعلم كونه حقيقة فيه مطلقا وان امكن كون المعنى في الاول حقيقة ومجازا في الثاني باعتبار قيد الحيثية وذكر القرينة
في ذاكر ... والاحتياج الى الضم اصالة عدم الاشتراك حتى يتم كونه حقيقة مطلقا ومجازا مطلقا كما ذكره المصنف بل مجرد صحة السلب وعدمه
كاف في العلم بكونه معنا مجازيا وحقيقيا كذلك ثم اعلم انه يمكن اثبات الحقيقة المشتركة بكلا المعنيين بعدم صحة
السلب بانه اذا رجعنا الى اهل الاصطلاح ورأينا انهم يطلقون لفظا واحدا على معاني مختلفة ويحملونه على افراد عديدة
اه ان نعلم التوافق والتماثل بينها فنعلم ان هذا المعنى الكلي الصادق عليها عرفا مشترك معنوي بينها او نعلم التعاند والتخالف
بينهما فح ايضا نعلم كونه مشتركا لفظيا بينها واصالة عدم الاشتراك لا يجري هنا للعلم بعدم اشتراك شئ كان
معنا كليا بين الافراد فينحصر الامر في الاشتراك اللفظي وبالجملة مجرد عدم صحة السلب لا يدل على كون ما لا يصح
سلب اللفظ باعتبار معناه المجهول عنه حقيقة ومعنا موضوعا له بل يدل على كون ذلك مصداقا لهذا المعنى المجهول وفردا
له عرفا ثم يمكننا العلم بعد التتبع التام وملاحظة كثرة الاستعمال ان هذا اللفظ الموضوع لمعنى الكلي المجهول صار حقيقة
عرفية في الاستعمال في الافراد يعني انه صار كل من الافراد معنا موضوعا له لذلك بوضع تخصصي ولكن هذا
لا يعلم لمجرد عدم صحة السلب الا ان لنشترط هنا ايضا تتبع اغلب موارد الاستعمال كما في التبادر بل نقول ان عدم
صحة السلب ينافي كون اللفظ المسلوب حقيقة عرفية في الافراد وذلك لان هذا بالمآل يرجع الى صحة الصدق
والحمل وهو لا يتحقق الا بين الموضوع الجزئي والمحمول الكلي كما اشرنا اليه سابقا وهذا المحمول الذي لا يصح سلبه ان كان
معنا موضوعا له لذلك اللفظ فيلزم منه عدم كونه حقيقة عرفية في الافراد لاستلزام ذلك النقل الموجب لهجر المعنى
الاصلي وعدم جواز استعماله في هذا العرف فيه الا مجازا والمفروض عدم القرينة والقول بالاشتراك اللفظي لكل
الجزئي والمعنوي فقط لا يدل على حدوث حقيقة عرفية بل مقتضى هذا الاشتراك يصح حمل الكلي على الفرد حقيقة

المحمول

مثلا قولك زيد انسان صحيح حقيقة ولا احتياج الى القول بكون الانسان موضوعا بوضع آخر لزيد ايضا وان كان المراد من
المعنى المجازي كما في قولك هذا زيد مثلا حيث يصح الحمل لمسمى بزيد فهو ان كان دالا على الحقيقة عرفا لكنه بناء في قولهم
عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة اذ لا احتياج هنا اليه لان عدم صحة سلب المعنى المجازي يكون علامة اذ المسمى بزيد
معنى مجازي والمفهوم منه كونه موضوعا لهذا المشار اليه فعلى هذا لا وجه لجعل عدم صحة سلب معنى الحقيقي علامة لا غير
ثم لا يخفى عليك ان مراد العلماء من جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة ان المبحوث عنه داخل في حقيقته ما لا يصح
سلبه عنه ولو في الجملة واما كونه حقيقة مختصة او مشتركة على كلا المعنيين وكون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة
او المجاز فلا يعلم شيء منهما الا بما ذكرنا من الاعتبارات وان الغالب في الحمل هو حمل المتعارف لا الحمل الذي هو
ادعى دلالته على واحد منها بخصوصه كما يظهر من كلام المحـ فلا ينبغي الا اثبات مطلق الفردية بعدم
صحة السلب لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي وملاحظة عدم صحة سلبه ولا يخفى ايضا مرادهم من عدم الصحة
صحة السلب ما يتصف به بملاحظة نفس المطلوب المسلوب مع قطع النظر عن اعتبار جهة دون جهة
مثلا مثلا نفس مفهوم الانسان مع قطع النظر عن الاعتبارات التقييدية والتعليلية لا يجوز سلبه عن الفرس
ولا يصح ذلك كذا عن البليد وان لم يصح سلبه عنه في الاول وصح سلبه في الثاني باعتبار جهة خارجية فعلى هذا
يرد ان عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة لان سلب الاجزاء عن الكل لا يصح في الجملة مع انه لا يدل على كون الاجزاء
حقيقة في الكل مطلقا وكذا العكس مثلا لا يصح القول بان السكنجبين ليس بخل ولا عسل وبالعكس مطلقا مع كون
كل منهما جزء منه مع انه لا يقتضي كون الخل مثلا حقيقة في السكنجبين ولا كون ذلك فردا منه بل ذلك مجاز
جدا وكذا صحة السلب اذ يصح سلب الانسان عن زيد مع فقد تشخصه وبالعكس مع ان استعماله في زيد ليس
بمجاز لا زيد الخصوصية من المخرج ووجه الاندفاع ان صحة السلب وعدمها في هذين المثالين ليس باعتبار نفس
ملاحظة المسلوب بل من جهة اعتبار الجزئية في الاول والخصوصية في الثاني ولا يق ان صحة السلب قد يتحقق
في الحقيقة ايضا باعتبار صدق السالبة مع انتفاء الموضوع مثلا لتحقق قولك زيد ليس بانسان باعتبار كون زيد
معدوما وايضا وايضا مجرد عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة والفردية بالفعل بل لا بد من جعل صحة الحمل والصدق
علامة لهما لانا نقول المراد من صحة السلب ليس سلب المنطقي وان هذا القول قضية سالبة مع ان المفروض هو العلم
بوجود المسلوب عنه وعدم معلوميته كونه معنا مجازيا او حقيقيا وايضا السلب بانتفاء الموضوع ليس سلبا
حقيقيا والمفروض هو ذلك مع ان مفاد صحة السلب هو الايجاب لا السلب والمراد من صحة سلب الانسان
مثلا عن الحمار ان يق هذا مسلوب عنه وهو موجبة والجواب عن الثاني هو ان مرجعهما الى امر واحد لان نفي
النفي يفيد الاثبات ولكن لحسن التقابل بين العلامتين جعل عدم صحة السلب علامة لا صحة الحمل فان قلت

٣ للفظ زيد والمصداق منطوق هذا زيد
كون المشار اليه فردا من افراد المسمى
بزيد الذي هو معنى مجازي صحيح

الاولى

الاولى جعل صحة الحمل علامة للحقيقة وعدم صحته علامة للمجاز كما جعل التبادر علامة للحقيقة وعدمه علامة المجاز
لئلا يلزم المخالفة بين العلايم قلت وان كان الامر كذلك بحسب الاعتبار لكن عدم صحة السلب اوضح دلالة على الحقيقة
من صحة الحمل لاستلزامه فالامر شئ زايد اى عدم جواز السلب وبعبارة اخرى عدم صحة السلب يدل على تكذيب السلب
والدلالة فى صحة الحمل على ذلك وكذا صحة السلب وعدم تكذيب ذلك صريح فى المجازية بالنسبة الى عدم صحة الحمل فتامل
وايضا التجوز فى الحمل الايجابى مثل قولهم هذا اسد مشيرا الى رجل شجاع اغلب منه فى الحمل السلبى مثل قولهم البليد ليس
بانسان لان اكثر المجازات والاستعارات من قبيل الحمل لا السلب وذا لا يوجب الوهن فى كون صحة الحمل
علامة للحقيقة مع انه لا يقع التجوز فى عدم صحة السلب ولا تكذيب فى سلب المعنى المجازى **قوله** وفيه ان
ذلك مجرد تغيير ولا يخفى ان مراد هذا المجيب ان كان ما ذكرناه سابقا من ان الرجوع الى اهل الاصطلاح ومن هذا انهم
ليسلبون اللفظ المجرد عن القرينة عن شئ يدل على كونه معنى مجازا بالنسبة الى المطلوب مطلقا واما اهتمامهم وصدور معنى
آخر للفظ وعدم صحة سلبه عنه يدفع التجرد عن القرينة اذ الامر لو كان كذا لما صح سلبه مجردا عن القرينة فلا
يرد عليه ما ذكره المصنف لكن لو كان مراده اعتبار صحة سلب الى اهل فهو لا يتصور الا بعد العلم بالحقايق تفصيلا
اذا جاء الدور فى غاية المحذور ولكن الظاهر من قوله ما يستعمل فيه عرفا هو اعتبار صحة سلب العالمين بالنسبة الى الجاهل
فتم **قوله** مناف لاطلاقهم ولا يخفى ان مرادهم من العلايم ليس الا اثبات الحقيقة والمجاز فى الجملة لا مطلقا
الا ترى انهم بمجرد تحقق التبادر فى مورد لا يحكمون بمجازية غيره بل لا يلاحظون عدم صحة السلب بالنسبة الى
ذلك الغير كما فى لفظ النقد بالنسبة الى لفظ الزيف وبمجرد تبادر الرايج لا يحكمون بكونه حقيقة لا غير ذلك واذا
حال التنصيص وغيره بل مرادهم منها ليس الا مجرد تشخيص الوضع لا الحقيقة كما يؤيد ذلك قولهم الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز لان مجرد الوضع لا يستلزم الاستعمال الا فلا يحتاجون الى تعيين المراد والمستعمل فيه
الى الامور المقررة عندهم واما قولهم علايم الحقيقة والمجاز مع انها علامة الوضع فهو ليس الا المسامحة فى
فى امثال ذلك **قوله** سببا تاما هذا منقوض بالتبادر ايضا لان ذلك ايضا لا يتم الا بمجرد بانضمام اصالة كون
التبادر تبادرا حقيقيا واصالة عدم القرينة فان قلت فرق بينهما لان التبادر لا يتم كونه سببا ناقصا ايضا
الا بانضمام اصالة عدم القرينة بخلاف عدم صحة السلب فانه سبب لاثبات الحقيقة فى الجملة ولا يتوقف فى ذلك
على انضمام شئ آخر قلت هذا ايضا يحتاج الى انضمام ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة كما صرح به المصنف فى اول هذا
المبحث فى طرف المجاز اذ التجوز كما يكون فى جانب صحة السلب وكذا يكون فى عدم صحة السلب مع ان التبادر لا يتم
بتوقفه على صحة السلب بالنسبة الى ما يتبادر منه فى اثبات الحقيقة المخفية فلا يكون سببا تاما ايضا فتم **قوله**
الاقرب ان يقال ولا يخفى ان هذا لا يصلح لان يكون جوابا عن الدور المضمر لان مبناه على اثبات الحقيقة المختصة

ما المجاز مطلقا م

اعتبار

لا الحقيقة والمجاز فى الجملة والا لم يكف الدور مضراً رأساً فى الجملة هذا الجواب ليس بمطابق للسؤال بل يعتبر له وعدولا عنه تحقيقه
مع ان المص ايض قد اعترف سابقا بان الحق هو اختيار الدور فى المقام فلا وجه لهذا الجواب منه **قوله** فان كان
المسلوب الحقيقى واحدا اذ لا معنى لا يستلزم مجازية المبحوث عنه مطلقا لامكان كون نفس ذلك الكلى المعنى المجازى معنا حقيقيا بوضع
آخر مع كون مسلوب الحقيقى واحدا اذ لا يصح سلب الشئ عن نفسه لا يلزم المجازية مطلقا نعم هذا شامح فى العبارة فى
الاول ايضا لو قال انه مع وحدة المعنى الحقيقى يلزم كذا لا السلوب الحقيقى **قوله** معنا حقيقيا بالنسبة وقد بينا سابقا ان
مجرد هذه النسبة ايض لا يكفى فى كونه حقيقة مطلقا لان استعمال الكلى فى الفرد على نوعين كما قيل مع ان مقتضى ذلك
مجرد الفردية ولا شك ان الفرد بما هو فرد معنى مجازى للكلى فان قلت المراد من عدم صحة السلب عدم صحة سلب
الشئ عن نفسه نيرجع بالمآل الى حمل هو هو فهو يفيد الحقيقة قطعا قلت مع انه فى غاية الا درية لغلبة الحمل المتعارفى
يرجع بحسب التحليل الى المتعارفى اذ لا يتصور الحمل بين الشئ ونفسه الا بنحو من التجوز كما ذكرنا فتامل حتى يظهر لك
ما فيه من الدقة التى ذكرناها سابقا **قوله** فكيف يتصور ولا يخفى انهم لم يجعلوا صدق الحقايق علامة حتى
يتوهم هذا الفرق بين المقامين بل عدم صحة السلب جعل علامة فيها انما يتصور عدم صحة سلب جميع الحقايق اما
بكونه سالبة بانتفاء الموضوع او رفعاً للايجاب الكلى وان كان مرجعه الى الايجاب الجزئى **قوله** سلب
المعنى الحقيقى وقد قلنا سابقا ان مجرد سلب المعنى عن شئ لا يدل على عدم فرديته كما فى سلب الكلى عن الفرد مع ارادة
الخصوصية كما اعترف به المص ايض مع اثبات الفردية لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقى وملاحظة صحة سلبه او عدمها
قوله هو ان الحقايق وظاهر هذا الكلام ان وضع المشتقات ايض شخصى وان الوضع النوعى يختص بالمجازات
كما يدل على ذلك ما فصله ثانيا مع ان القوم صرحوا بكون وضع المشتقات ايض نوعيا اعلم انه يجب قبل الشروع فى المطلب
ان نفصل ما اجمله المص من تعريف مطلق الوضع ونبين انه لتحقيقه حتى يتفرع عليه اقسامه ويرتفع ما فيه من
الشبهات فاعلم ان ما ذكره المشهور فى تعريف الوضع من انه تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق الاول او احس فهم
منه الثانى لا يخلو عن وجوه الاول انه منقوض طردا بالحروف والفعل باعتبار دلالته على النسبة والاستار
المنصفة لمعنى الحروف بكى مثلا فكان وضعهما ما دل الموضوع هاهنا كما شاع الاشارة فى قولنا لا حل عدم معانيها منها
بانفسها لانها تدل عليها عند اطلاقها فهما فى الى ورات بالايتان بالضميمة والثانى انه منقوض طردا ايض
بالمجازات الوصفية والمنقولات التخصيصية فان الاستعمال الشايع الذى يترتب عليه الافادة من غير قرينة
نايب مناب التعيين والتخصيص لاشتراكهما فى السببية لحصول الافادة بالاستقلال والحاصل ان الوضع على قسمين
تخصيصى وتخصصى الاول ايض على قسمين تخصيصى منسوب الى الشخص الواضع وتدريجى معلوم بتدريجيه الاولين
وكثرته فيكون منسوبا اليه والثالث منقوض ايض بالالفاظ الموضوعة التى ليس وضعها معلوما والرابع

انه

انه ان اريد من التعيين تعيين الشخص كما هو الظاهر من لفظ التعيين فيلزم خروج المشتقات لكون وضعها نوعيا
وان اريد منه النوعي فيلزم خروج اكثر افراد المعرف وان اريد منه ما هو اعم فيلزم دخول المشتقات من الشخصي والنوعي
مع ان اللفظ لا يتبع مستلزم لدخول المجاز فيه على القول بكون الدال هو القرينة فقط مع ان التعريف على الحقائق الجمع اوهم
نعم الوضع قد يطلق على تعيين الشيء للدلالة مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز لكن بخلاف الدور فانه لحقيقة الحقيقة
وقد اجيب عن الدور بان الاطلاق فيما ذكر لا يتحقق الا بالضميمة وفيه ان الدال هو المجموع فلا وجه لجعل
الحروف بانفسها موضوعا للمعنى وكذا الاسماء المذكورة مع ان مرجع الضمير المستتر في اطلق هو نفس الشيء المذكور
ولا دلالة فيه على ما ذكر الا بنحو من الاستخدام وهو كما ترى في الحدود بل الحق في الجواب هو ان يقال ان الحرف لا يحتاج
الى الغير في اصل الدلالة بل احتياجه اليه انما هو لتعيين مدلوله الشخصي وتحصيله في الذهن ولما كان معنى الحرف
آلة لملاحظة حال الغير ومعنى نسبيا فلذا لا يتحقق الا بذكر ذلك الغير وبعد تحقق المعنى الدال نفس الحرف من غير مدخلية شيء
في دلالتها والنقصان في طرف المدلول لا الدال بخلاف المجاز فانه يحتاج الى القرينة في اصل الدلالة والنقصان هناك في طرف
الدال لا المدلول فعدم الاستقلال الحرفي بمفهومية انما هو لاحتياجه الى المتعلق في تحقق معناه في نفسه لا في دلالته عليه فالمقتضي
تام في اقتضائه والمقتضى لكونه امرا نسبيا ممتنع التعقل بنفسه فيحتاج الى ذكر المتعلق لرفع المانع لا لاثبات الدلالة وهذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره لا ما ذكره بعض المحققين من ان معناه ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره بمعنى
كونه مدلولا لذلك الغير فان اللام في قولك الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل
قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد لا غير ذلك وذلك لان الاستفهام مثلا قائم بالمتكلم
ولا معنى لثبوته للجملة بنفسها ولا لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة وذلك التعلق لا يقتضي قيامه به وكذا التعريف
قائم بالموجود الخارجي الذي هو مصداق الرجل لا الرجل ولا بمعناه ولا يتوهم ان ما ذكر لا يجري في مثل اسماء الاشارة
مع عدم استقلال المعنى بنفسه في معنى اسم الاشارة وكونه معنى اسميا مستقلا بنفسه لانا نقول المراد منه لا الدلالة ما هو الاعم
من التفصيلية والاجمالية والمنفي هنا هو الدلالة الثانية لانا نقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد
احد افراد المشار اليه القريب المذكر وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فيعلم هذا امتيازه عن المشترك بسبب كون دلالته
اجمالية ودلالة المشترك تفصيلية وعن المجاز من جهة انه لا يدل على المعنى المجازي اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا مضافا
الى ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع يعني الاشتراك لا لعدم المقتضي والقرينة هنا لدفع مزاحمة الغير
لا لحصول الدلالة وايضا لا فرق بين معنى اسم الاشارة ونحوه على القول بانه موضوع للخصوصيات وبين معنى الحروف
لان كونه معنى اسميا لا يقتضي الاستقلال لا جنة لحاظ اسماء الشبه بالحروف كما ثبت وانما الفرق بينهما في كون الاول
غير ملحوظ فيه كونه الة لملاحظة حال الغير بخلاف الثاني وقد صرح بان بعض اعلام الاسم فيه دون الحرف وما اورد

على اشتراط ذكر المقدم المتعلق في الحرف فمن ان يجوز وجود الواو ولا فوق ذلك وكونها كذلك مما لا يجوز استعماله الا بالمتعلقات
فيلزم ان يكون موضوعا لذلك مع ان الامر بالعكس صرح به بان عدم استعمالها الا متعلقة بما ليس الا من جهة اشتراطها ذلك
في وضعها بل اتفق انها لم تستعمل الا كذلك لامر ما عرض لها مثل كلمة ذو بمعنى صاحب فان وضعها ليتوصل بها بعض ما وهذا
التوصل الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعها ليتوصل بها الى ذلك ولا يقتضي ذكر المضاف
اليه لانه لو ذكرت لا يدل على معناها ثم لا يحصل الغرض من وضعها والفرق بين عدم فهم المعنى وبين فهمه وعدم فائدة
الوضع واضح واما الجواب عن سائر وجوه المذكورة مما تعريف المشهور فلا يمكن الا بالارتكاب بعض التكلفات التي لا يبقى على
ظاهر تعريفهم فالاولى في تعريف الوضع هو ان يقال هو عبارة عن تعيين الشيء حقيقة او حكما شخصا او نوعا بحيث متى
اطلق او احس فهم منه الثاني بعد العلم بذلك التعيين فيلحق به التخصيص الذي حصل من كثرة الاستعمال وكذا يدخل ما يكون وضعه
نوعيا مثل المشتقات ويخرج المجاز على القول المختار من كون الدال هو اللفظ بشرط القرينة لا المجموع ولا القرينة فقط ايضا
لا يعوزه اللفظ الدال ثم اعلم ان الوضع الاول باعتبار نفس الواضع وحاله والموضوع له والموضوع ينقسم الى اقسام
اما باعتبار نفس الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي واللغوي والعرفي العام والعرفي واما باعتبار الموضوع فينقسم
باعتبار الاضمار الى اربعة وبحسب التحقيق والتحقق الخارجي الى ثلثة كما قيل من وضع العام والموضوع له الخاص و
بالعكس وكلاهما خاصين واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي الحقيقي والحكمي لان الواضع
لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لكونه نسبة بين الشيئين فلا بد من تصور طرفيها فان تصور لفظا معينا
مشخصا بعينه كلفظ زيد وتصور معنا مشخصا ولو كان كليا وعين ذلك اللفظ المعين لذلك المعنى كان الوضع شخصيا
لتشخص الموضوع به وتعينه وان كان منكشف بكثرة الاستعمال بالنسبة الى التشخيص وكثرة الموضوع لا يحتاج اختلافا
راجعا الى اصل الذات والهيئة ثم تحصيل الاختلاف الاعتباري الذي راجع في الحقيقة الى اختلاف الحالات والاوضاع
لا الى نفس ذلك الشيء مثلا الانسان لفظ واحد في نفسه ومتعدد بحسب تعدد المستعملين فان الانسان الذي يتكلم به زيد
مثلا غير الانسان الذي يتكلم به عمرو وهكذا ومثل ذلك اتصاف الشخص باوصاف كثيرة بحسب الاعتبار زيد
مثلا يصدق عليه الاب والابن والاخ ونحوها وكذا يتصف بالنايم والساهر والقاعد والقائم بحسب تلك الاوصاف
الخارجة عن تشخص زيد بل بمجرد الاعتبار فكان واحدا حالة واحدة يتصف بصفات متغايرة مثل كونه موجبا
لتشخص ومظاهر الاحد ومنافيا لتشخص ومنافيا للاحد وكذا كونه عالما ودرسا فلا فهو لا ينافي حقيقة مع ذلك
فعلى هذا لا يرد بانه لا وجود للوضع الشخصي بل كل وضع نوعي اذ لا يمكن تعيين الشيء من الموضوع الا نوعي
نعم قد يكون النوعي شخصيا بالنسبة الى ما لا يتعين فيه المادة كالمشتقات وهو ايضا يكون شخصيا بالنسبة الى ما
فيه لا المادة ولا الهيئة كالمجاز واما الشخص الحقيقي فلا وجود له بل كلما فرض كونه فهو شخص اضافي فرد

ذلك

وانا اقول قد عرفت ان ما ذكر لا يوجب حينئذ فاستلزامه لكون الوضع نوعيا بل لا يلزم الا حينئذ في
منه عرفا اصلا لا خلاف في الاختلاف في الذي في المشتقات فان اختلاف حقيقي لا اعتباري محض مثل العالم والجاهل
الفاسق وكذا زيد العالم وبكر العالم فان لا العالم فكذا واما زيد الذي يتعدد بحسب تعدد الاستعمال او المستعمل فهو
لمختلف اصلا ثم لا بد للواضع ان يعين حين الوضع لا بشرط شيء بل لا بشرط لا وقد ظهر مما ذكرنا ان الاعلام و
والاسماء الاجناس وضعها شخصي حقيقي لا اضافي واما الوضع النوعي فهو ان يتصور الواضع اللفظ بعنوان الكلية
ونوع مقوله على افراده الالفاظ كقول الاقسر ونحوها كالكثير المركبات وهيئة المشتقات وغير ذلك
النوع الكلي فرد من افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من الموضوع فهذا هو الوضع النوعي الحقيقي لكون
الموضوع نوعا او متصورا اجمالا بنوعه لا بشخصه واما الموضوع له فهو مخصوص من غير احتياج الى العلاقة
ولا يكون الجملة الخبرية المستعملة في الاخبار حقيقة وفي الانشاء مجازا وان كان كل من مفرداتها حقيقة
وبالجملة الوضع النوعي الحقيقي عبارة عن تعيين النوع الملحوظ الصادق على افراد متكثرة من الالفاظ ونحوها صدقا
ذاتيا او تعيين افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من ذلك الموضوع بلا حاجة الى القرينة
والعلاقة ولا يخفى ان الوضع في المشتقات نوعي من وجهين الاول من جهة الهيئة مثل هيئة
الفاعل فانها كلي يصدق على افراد كثيرة مثل العالم والجاهل والفاسق ونحوها والثاني من جهة المادة مع الهيئة
مثل العالم فانه ايضا كلي يصدق على افراد عديدة مثل زيد العالم وعمرو العالم وبكر العالم ونحوها لكن الواضع جمعهما
في وضع واحد مثلا قال ان كلما هو بهيئة الفاعل موضوع لكل ما هو متلبس بالمبدأ او قال ان كلما هو كلي
فرض انه فرد كان او كلي فرد من كل ما هو بهيئة الفاعل موصوف لما تلبس به المبدأ وعلى الاول يكون
كل من الموضوع والموضوع له نوعيا وعلى الثاني يكون الموضوع نوعا فقط دون الموضوع له فتأمل وقد اعترض
على الاصحاب الاول بما ذكرناه في الوضع النوعي بان المستعمل فيه بناء عليهما يكون افراد الموضوع او جزئياته
لا نفسه فلا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز عبارة عن مستعمل اللفظ
الموضوع في غير ما وضع له لا لاستعمال اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فلا بد من العلاقة بين المعنيين
ولا يكفي المناسبة اللفظية في صحة التجوز والا يلزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين او المتقاربين
في معنى الآخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكلية والجزئية
وهو باطل وبالجملة بحيث لا يكون المستعمل فيما نحن فيه موضوعا له لا يكون مجازا والواسطة بين الحقيقة
والمجاز في لغة العرب غير معهودة وفي كلام ائمة الادب غير مشهورة والجواب ان المستعمل هذا النوع
المتشخص بالملحوظ كالضارب والقائل لا مطلق النوع من هيئة الفاعل مع وصف الكلية وان امكن ذلك

ايضا على القول على القول بوجود الطبيعي في الخارج وكون التشخص مقدما على الوجود فالتشخص غير معتبر في المستعمل وان كان
الاستعمال موقوفا عليه وذلك مثل الانسان الصادق على افراده حقيقة مع ان الموضوع له هو الكلي باعتبار ان هذا
الكلي موجود في ضمن افراده وان لم يكن بوصف الكلية وما ذكرت ههنا ذكرته هناك ان حقيقة فحقيقة وان مجازا فمجاز
مع انا نقول ان الوضع واحد والموضوع متعدد احدهما هو ذلك النوع الذي هو موضوع اولا وبالذات والاخر هو
اشخاص ذلك الموضوع التي كل منها موضوع ثانيا وبالعرض فتأمل وبالجملة لاحظ الواضع النوع اولا وجعله
موضوعا اصليا وفي ضمنه لاحظ افراد ذلك الموضوع تبعا وجعل كل منها موضوعا تبعيا والحاصل
ان وضع المشتقات يتصور على وجوه الاول ان يلاحظ ضاربا بزنة فاعل على الوجه العموم المنطقي ويعينه
لمن قام به المبدأ فيكون الهيئة دالة على ذات المعنى واما خصوصيته فقيام الضرب مثلا ونحو يستفاد من المادة
فيكون هناك دالان ومدلولان الثاني ان يلاحظ ما ذكر ويلاحظ كل واحد من الصيغ على وجه العموم الاصولي
في ضمنه وهذان من باب وضع النوع الراجع الى بيان القاعدة المقتضية لجواز القياس ورفع الاقتصار
على السماع اما الاول ففهم واما الثاني فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن نوعها اعني الهيئة
المذكورة فان قلت توقف الهيئة على المادة من جهتين من حيث التحقق الخارجي والدلالة اما الاول فظ
واما الثاني فلان معناها ذات ثبت له المبدأ فما لم يذكر المادة لم يتحقق الدلالة على هذا المعنى المركب فلا وجه للقول
بكونها مستقلة في الدلالة وهذا مثل هيئة فعل على فعل فكما ان فعل الماضي لا يدل على النسبة المخصوصة الا
بعد ذكر الفاعل فكذا ما نحن فيه قلت هذا التوقف انما هو لتعيين المدلول وتشخصه حتى يدل عليه الهيئة لا
لاصل الدلالة كما ذكرنا سابقا في الحرف فلا يتوهم ان الدال في قولك رايت عالما مثلا هو مجموع الهيئة والمادة
لا نفس الهيئة خاصة لان كلا منهما دال وحده فلا وجه لجعل كل منهما موضوعا على حدة بوضع قلت لو كان كذا لزم
عدم تحقق دلالة الهيئة في ضمن مادة اخرى وكذا المادة في ضمن هيئة اخرى سيما هيئة الفعل والمفعول
واللازم باطل وكذا الملزوم والقول باشتراط هيئة ما ومادة ما لا بخصوصها انما هو في خصوص التحقق والوجود
الخارجي لا في تحقق الدلالة وهذا التوهم انما نشأ عن توهم توقف احدهما على الاخر كما ذكر في الوجود اذ الحصة لا
تتشخص الا بالمادة وكذا العكس لان دلالة احدهما على المعنى موقوفة على وجود الاخر الثالث ان يلاحظ
خصوصية كل لفظ كالضارب والعالم وهكذا تفصيلا ويوضع لمن قام به مبدأه وهذا من باب الوضع
الشخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في لفظ الموضوع لكنه نوعي ايضا من جهة اخرى كما ذكرنا سابقا و
القول بان هذا القسم لا يخلو من بعد لتعسر تصور جميع جزئيات الموضوع تفصيلا ان لم نقل بتعذره
مدفوع بان هذا اذا قلنا بكون الموضوع هو الهيئة الكلية الصادقة على افرادها الالفاظ واما لو قلنا

بان الموضوع هو نفس تلك المواد مع الهيئة لا الهيئة فقط فالاولى تصور كل منها مثل الضرب والجاهل والعالم
وتعيينه لذلك ولا تعسر في ذلك اذ المواد كالمصادر كما انه لا تعسر في ملاحظتها فردا فردا وتعيينها لمعانيها
المختلفة مع انها في غاية الكثرة وكذلك المواد الهيئية فمع امكان تصورها شخصيا لا وجه للقول بكون وضعها
نوعيا نعم لما كانت المواد مختلفة الحقايق ولم يمكن ملاحظتها لعدم تحقق ما به الاشتراك بينها لا نوعا ولا جنسا
ولا عرضا عاما فلهذا لا بد من ملاحظتها فردا فردا ووضعها لمعانيها حتى يمتاز معنى كل منها عن الآخر بخلاف
المشتقات فان القدر المشترك بينها هنا موجود فالاولى كون وضعها نوعيا لا سهلية ما كما بالنسبة
الى الوضع الشخصي وان امكن ملاحظة كل منها ايضا وحدة ووضعها شخصيا لكن بمقتضى حكمة الوضع هو الاقل
ضعًا لانه اسهل من الثاني سيما مع تعدد المشتقات هذا اذا قلنا بان الواضع هو البشر واما لو كان الله تعالى وا
فلا معنى لما ذكر لكون الاسهل والاصعب عليه بالسوية ثم اعلم ان المصادر لها جهتان جهة المادة وجهة
الهيئة ومن جهة الاول يدخل في الاوضاع الشخصية ومن جهة الثاني اعني ما يدل على المعنى المصدري المشترك
بين جميع المصادر يدخل في الاوضاع النوعية فالاولى جعلها قسما على حدة لكونها برزخا بين القسمين مشاركا
لكل منهما من جهة اخرى واما جعل وضعها قسيم وضع اسماء الاجناس مطلقا كما قيل فيه ما فيه على ما ذكرنا كان المصادر
ايضا مشتق لجنب الهيئة التي تدل على المعنى المصدري التحقق في كل منها لكن لما كانت مشتبها شبيهة بالهيئات
اسماء الاجناس والاعلام في عدم زيادة شيء من الحروف كما في هيئة الفاعل والمفعول فجعل اصلا ومبدأ للمشتق
المشتقات منه نعم هيئات المصادر وان كانت مختلفة ايضا ومشتملة للحروف الزايدة على اصل المادة المجردة
لكن كلها منافي المجرد لا المزيد فيه وقد ظهر مما ذكر ان الحقايق اوضاع على اصناف ثلثة شخصي محض ونوعي
بل اعني نوعي شخصي جهة ونوعي من جهة اخرى واما الوضع النوعي المجازي فهو عبارة عن تصور الموضوع
له نوعا عرضيا يعني ان الواضع اذا تصور كليا مقولا
على افراد من الالفاظ المختلفة مادة وهيئة قولا عرضيا
مثل مقولية العرض العام على افراد وكان لتلك الافراد
معنا مناسبا لمعنى آخر بواحدة من العلايق وعين ذلك
الموضوع الكلي لمعنى كل مناسب لمعنى آخر صادقا على افراد
صدق العرض العام بشرط العلاقة المصححة للاستفادة

[illegible]

الدولين والتركيب كما في امثال اغلب المركبات اذ الاكثر الغالب فيها كون وضعها نوعيا تركيبيا مشتركا
من الافرادي والوضع النوعي المجازي الافرادي كما في امثال الاسد والرقبة والتركيب كما في امثال تعلم
الوضع

اذا ادرك تقدم رجليه وتوجه احد رجليه دون امر والافرادي فقد يكون مادياً وقد يكون صورياً واذا تقرر جميع ما ذكرنا
فنقول ان مراد الشارح من كون وضع المشتقات ونحوها شخصياً ان كان ما ذكرنا من كون الموضوع هو نفس اشخاص
الهيئات المتصورة تفصيلاً في ضمن المواد فهو مسلم لكنه بعيد جداً كما اشرنا اليه وان كان مراده ان الموضوع
في المشتقات هو نفس الهيئة الكلية واختار الاول من الوجوه الثلثة التي ذكرناها في الوضع النوعي الحقيقي وان
ذلك متعين شخصاً وممتاز عن ساير الهيئات مثلاً امتياز ساير المواد عن بعضها اذ مادة زيد مثلاً
كما هو متصور بشخصه وممتاز عن مادة عمرو مثلاً وكذا هيئته فاعل مثلاً متصورة بخصوصها وممتازة
عن هيئة المفعول وغيره فهو ممنوع لان المراد من التعيين في الوضع الشخصي هو التعيين الجزئي لا التعيين
النوعي لان الموضوع في زيد مثلاً انما هو المادة والهيئة معاً وهذا معين بشخصه لا المادة فقط اعني زيد
زي وض يكون تعيينه ايضاً نوعياً مع ان هذا ايضاً باطل لعدم دلالة زيد على معناه مع تغير هيئته المخصوصة
وكذا الكلام في الاجناس لملاحظة هيئته الا ان يقال ان تعيينها بحسب النوع لعدم مدخلية المادة فيه واما شخصها
وصيرورتها جزئياً لا يتصور الا بالمادة وهو غير ملحوظة الا نوعياً وان كان مراده ان المشتقات
وان كان وضعها نوعياً بالنسبة الى الاعلام واسماء الاجناس لكنه شخصي بالنسبة الى المجاز كما هو
الظاهر من قوله لعدم مدخلية المادة والهيئة فيه فنقول ان هذا مع كونه منقوضاً بالاعلام لكونها ايضاً
نوعياً اضافياً بالنسبة الى تعددها بحسب استعمال المستعملين كما بينا خروج عن اصطلاح القوم ورد عليهم
مع ان التعيين النوعي متحقق في المجاز ايضاً فيلزم جواز اتصاف الوضع فيه ايضاً بالشخصية بهذا
الاعتبار اعني ملاحظة نفس تعيينه النوعي وان كان نوعياً بالنسبة الى وضع المشتقات كما الانسان يتصف
بالكلية في نفسه والجزئية بالاضافة الى الحيوان وكذا ايضاً يتصف بالكلية والجزئية باعتبار نفسه واضافته
الى الاخر وهكذا فتدبر **قوله** الى نقل خصوصياته وقد ظهر مما حققنا ان التعيين الذي يجوز مطلقاً
شرط فيما منه الوضع بالنسبة الى الاحاد والا فلا يجوز التصرف في الالفاظ والاذن كما هو بالتجوز
فيها بدون اذن من الواضع في الاستعمال وبمجرد الوضع فملاحظة العلاقة غير كاف **قوله** على
احتياج المتجوز وفيه نظر اذ المراد من القول بوجوب نقل الاحاد نقل نوع اللفظ كالاسم في نوع
المعنى كالشيء وليس المراد شخص اللفظ والمعنى حتى يلزم ما ذكره للمصنف من توقف اهل اللسان وعدم
النظر الى العلاقة كيف والا فيلزم انسداد باب المجاز بالكلية **قوله** ولما ثبت التجوز هذا لا يخلو عن احتمال
ثبوت النقل والوضع التحقيقي **قوله** وفيه اولاً النقض ولا يخفى انه ان اراد منه ان القرآن مشتمل
على هذين اللفظين الجارين وغيرهما فلو كان مجازات القرآن غير عربي يلزم كونهما ايضاً غير عربي

٢ مع انه ينافي قوله فيقاس عليه

مع ان

مع ان الكل متفق على كونهما لفظين عربيين كما هو الظاهر من لفظ النقض ثم لكنه يرد عليه ح ان مقتضى
ذلك الوجه كون استعمال تلك الالفاظ المجازية في المعاني الحديثة غير عربي لا نفس الالفاظ اذ التصرف في المعنى والاستعمال
يوجب التصرف في نفس اللفظ حتى يكون اللفظ ايضا غير عربي فالمراد من كونهما عربيين ان هذين اللفظين
بالذات والاستعمال مما استعمله العرب وان كانا بالوضع او بالنسبة الى الاستعمال غير عربيين وبالجملة كون الاستعمال
غير عربي لا يستلزم كون اللفظ ايضا كذلك مع ان كونهما غير عربيين من جملة استعمال القرآن لهما
لا يوجب كونهما كذلك مط فلا يرد ح النقض الذي اورده المص وان اراد منه ان هذا الوجه يدل على خلاف مدعى
المستدل اذ لو كان نقل الالفاظ شرطا فيه يلزم كون مجازات القرآن غير عربية لعدم النقل منها فردا فردا بل لو
نقلت لا تظهر فصاحة القرآن وبلاغته وهي لا تكون ان ح من خواص القرآن كما ان الخصم ايضا معترف بعدم
النقل في لفظ الصلوة والصوم ونحوهما فذلك ايضا مسلم لكنه هذا ليس بنقض مصطلح بل هذا من قبيل قلب الدليل
على خلاف مدعى الخصم مع انه لا يتم لما ذكرنا ان المراد من النقل النقل النوعي لا الشخصي فتم وان اراد منه ان نقل
الالفاظ لو كان شرطا فيهما لزم عدم مجازية لفظ الصلوة ونحوها في المعاني الحديثة الشرعية مع انه متفق عليه عند الكل
سوى القاضي كما هو الظاهر من كلام السابق حتى قوله لم تثبت التجوز فهو صحيح لكنه نقض للمدعى لا للدليل والظاهر
من قوله اولا وثانيا وثالثا هو الثاني لا الاول ولا يلزم التفكيك بين الاقسام المتفرعة على قوله وفيه اولا
قوله لا جميع المجازات ويتم الخصم ذلك لعدم القول بالفصل فتم قوله مع انه منقوض وهذا اذا لم يكن اللفظ بلفظ
مشترك بين المعنيين وان اذا كان مشتركا فلا يرد عليه هذا النقض ولا يلزم الاشكال اللفظ الذي نقله العرب
عن لغة اخرى الى معنى مخترع عنده هو عربي ولكن الامر كذلك اذ ذلك عربي من هذه الجهة وان لم يكن كذا
من جهة اخرى فظهر من هذا ان النقد في اللفظ بالعربية وغيرها بالنسبة الى استعمال العرب وعدم استعماله
ذلك فان كان مخترع هذا اللفظ غير العرب وهذا هو السر فيما ذكرنا من عدم ورود النقض السابق فتم
والحق في الجواب هو انه لا مجاز في القرآن اصلا بل كلها حقائق كما حققناه في اول الكتاب من ان لفظ
اليد المنسوب الى الله في يد الله فوق ايديهم مثلا موضوع لمعنى كلي اعني ما يظهر به قدرة الشخص وقوته ولهذا المعنى
افراد محسوسة ومعقولة ومجردة لان لذلك المعنى الكلي افراد عديدة ومن جملتها الجارحة المخصوصة بالبصر و
يصدق عليها اليد صدقا حقيقيا لكونها آلة بها تظهر قوة المرء وقدرته مثل صدق الانسان على زيد
حقيقة لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلي اعني الحيوان الناطق وكذا المراد من قوله تعالى يد الله هو ما
يظهر به قدرة الله وقوته اعني اسمائه واطلاق اليد على هذا المعنى ليس مجازا بل حقيقة ايضا لانه فرد
فرد حقيقي من ذلك المعنى الكلي ايضا بل اظهر افراده لا ان لفظ اليد حقيقة في الجارحة المدركة بالبصر

فقط حتى يكون استعمالها في غيرها مجازاً وكذا الكلام فيما يتوهم كونه مجازاً من كلمات قرآنية مثل قوله الله نور السموات وقوله
وجاء ربك وغيرها فهو حقيقة فيعلم هذا لا احتياج الى التأويل في الآيات الذي هو تشريع حقيقة لانه نعرف في الذهن
بغير اذن حتى صح نعم الظاهر عندنا منها افراد المحسوسة للموانسة بيننا وبينها واما الافراد المجردة فقولنا قاصرة
عن ادراكها فلذا حكمنا بكونه معنى مجازية مع ان ما ذكره هذا المستدل مبني على كون الواضع غير الله تعالى واما
لو كان الواضع هو الله كما هو الحق فلا وجه لاشتراط النقل في المجاز قوله وان لم يعلم المانع بالخصوص ولا محصل
لهذا الكلام اذ لا شيء منه يدل على وجود المانع لا بالخصوص ولا في الجملة فيرجع ذلك الى الشك في المانع ولا شك
انه مع العلم بوجود المقتضي الاصل العمل بمقتضاه الا ان يثبت الدليل بالمانع القطعي ومجرد الشك لا يدفع
اليد عن المقتضي كما قرر في محله ان الاصل هو المقتضي لا المانع قوله ان المقتضي غير اعلم انه ان اراد منه ان المقتضي
متحقق لكن غير معلوم الاقتضاء بسبب الشك في المانع الذي يوجب الشك في اصل المقتضي فهو خلاف ما هو
المشهور عندهم من ان الاصل هو المقتضي لا المانع والا فلا يبقى مورد لاصل المقتضي اذ المقصود من تمهيد
القاعدة وتاسيس الاصل هو التمسك بها في الموارد المشكوك فيها اذ لا احتياج اليها في غيرها ولو كان مجرد احتمال
المانع مانعاً عن اقتضائها فلزم كونها بلا فائدة نعم يمكن التشكيك في القواعد اللفظية بمجرد الشك كما في المطلقات واما
في العقليات فلا يمكن رفع اليد عنها الا بثبوت المنع القطعي ومجرد الشك في المانع لا يمنع عن اقتضاء المقتضي
وان اراد منه ان اصل المقتضي غير ثابت يعني ان مقتضي جواز الاستعمال في المجازات هو نوع خاص من العلاقة لا
مطلق العلاقة فنقول ان ذلك على وجهين الاول ان ما يدل على كون المقتضي مقتضياً يدل عليه بنحو خاص
ومعين بمعنى ان المقتضي هو هذا النوع الخاص لا مطلق النوع فلا شك انه يجب العمل بمقتضى ذلك الدليل
والاكتفاء بهذا القدر الثابت مع قطع النظر عن ملاحظة ذلك المقتضي لان الاحكام مدارها موضوعاتها موارد
والثاني ان تعيين المقتضي بانه هذا النوع او صنف خاص ليس بالدليل العقلي بل بالاستقراء وتتبع موارد
استعمالاتهم ومحاوراتهم كما في ما نحن فيه وهذا ايضاً على قسمين اما ان يحصل العلم او الظن المعتبر بعد التتبع
بان ما جعلوه مقتضياً هو نوع ذلك الشيء اعني العلاقة من غير ان يلاحظ موارد جريان هذا المقتضي
او لا يحصل العلم بالمقتضي من الى ربع بل بملاحظة موارد استعمال ذلك المقتضي يستنبط ان هذا المقتضي هذا دون ذاك
ففي الاول يجب العمل ايضاً بمقتضاه كما هو الظاهر من تصريح علماء البيان وغيرهم بان المعتبر هو نوع العلاقة
وما يظهر من كلام بعضهم من ان العلاقة لا بد ان تكون ظاهرة انما هو بالنسبة الى جنس العلاقة
اي علاقة كانت وبيان انه اعتبار نوعها لا جنسها لا ان مراده منه تخصيص نوع العلاقة
ايضاً حتى يكون المعتبر هو صنف من مقتضى ذلك لا بد ان يكون استعمال النخلة في الى يط واقف جائزاً

الذ

الا جايز ان تحصيل العلم بوجود المانع هنا من تصريحهم بخلافه او من جهة الاستقباح العرفي الذي هو كاشف عن عدم
رخصتهم او غير ذلك واما الحكم بعدم جواز الاستعمال في امثال ذلك بمجرد الشك في المانع او بملاحظة عدم الاستعمال
في محاوراتهم وتعيين المقتضي بعد ثبوته نوعا بملاحظة تلك الموارد والقول بان المستنبط منها كون المقتضي
صنفا لا نوعا فهو غلط واما على الثاني فالاكتفاء بما ثبت لازم ولا يمكن التعدي لكنه فيما نحن فيه ليس كذلك
بل من المعلومات ان المقتضي هو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع والاستقراء وبالجملة الحكم بان المقتضي غير معلوم
بمجرد ملاحظة عدم عدم استعمال النخلة في الطويل والاسد في الابخر ونظائرهما وجعل تلك الموارد كاشفة عن
عدم المقتضي وتعيينه بانه صنف لا مطلق النوع بمجرد هذه الملاحظة كما يظهر من كلام الاصوليين كما ينبغي نعم لو لم
يثبت لنا من التتبع ان المقتضي هو النوع او كان الصنف ثابتا عندنا لحكمنا بان عدم صحة الاستعمال في الامثلة
المذكورة من جهة عدم المقتضي واكتفينا بالقدر الثابت منه وجعلنا عدم صحة الاستعمال فيها كاشفا عن
عدم المقتضي لا عن وجود المانع ولكن الامر ليس كذلك اذ الثابت من التتبع مع قطع النظر عن تلك الامثلة هو كون
نوع العلاقة مقتضيا فلا بد من الحكم بان عدم صحة الاستعمال فيها من جهة المانع وجعل الاستقباح العرفي كاشفا عن
عدم الرخصة ولعل هذا مراد من قال ان ذلك من جهة المانع وان لم نعلم بالخصوص يعني بمنع الواضع وتصريحه عليه
بل بطريق الكشف الاجمالي كما ذكرنا فتنبه والى ما لخصناه وتفصيله ان الشك في المقتضي يتصور على اقسام الاول
هو ان الشك في اصل المقتضي وتعيينه بانه هل هو ذاك مثل الترديد في ان الامر هل يفيد الوجوب او يفيد الندب فلا
شك انه لا يصار الى احدهما الا بالدليل اذ الاصل هو عدم كل منهما ما لم يثبت بالدليل الشرعي الثاني
هو ان المقتضي معلوم في الجملة ولكن لا نعلم انه مطلق او مشروط بمعنى ان اقتضائه الى اي حد ولا شك
انه لا يجوز الحكم بتعيين احدهما هنا ايضا الا بالدليل والثالث انا نعلم انه امر كلي عام ولكن نشك في ان هذا الشخص
افراده ام لا كما في المطلقات بالنسبة الى الافراد النادرة بمعنى انه مبين من جهة ومجمل من اخرى فهذا ايضا يحتاج في
اثباته والحكم به ايضا من المتعلقات لذلك المقتضي الى الدليل والرابع انا نعلم هذا كله ولكن نشك في انه تحقق في
هذا المورد ام لا كالشك في حصول الطهارة فانا نعلم انها مقتض لجواز الدخول في الصلاة ولكن نشك في تحققها فهنا
ايضا لا نحكم به الا بالتعيين والخامس انا نعلم تحقق المقتضي ايضا ولكن نشك في انه هل هو هذا المقتضي او مقتضي
آخر وهذا على قسمين اما ان نعلم ان كلا منهما مثبت للتكليف او لا بل احدهما مقتض للتكليف الالزامي
والآخر للاستحباب والقسم الثاني مع الاقسام السابقة كلها يرجع الى الشك في التكليف الاصلي فيما هو
اللازم للبراءة الاصلية والقسم الاول يرجع الى الشك في المكلف به الوجوب والحرمة كما في صلاة الجمعة فلا بد
هنا ايضا في تعيين احدهما من الدليل والسادس انا نعلم تحققه في الآن السابق ونشك في استمراره وهذا

على اقسام ثلثة مندرجة تحت قاعدة الا
والشك في المقتضي حقيقة عبارة عن
تلك الاقسام الاول ان الشك

ت نفس البقاء وعدمه بمعنى ان مجرد ثبوته في الآن السابق لا يقتضي ثبوته في الآن اللاحق ايضا ام لا فعلى هذا لا يجوز الحكم به ايضا
الا بالدليل وهو الاستصحاب والثاني انا نعلم ذلك ولكن نشك في بقاء الموضوع كما في الكلب الواقع في المملحة وهذا ايضا لا بد
من العلم ببقاء الموضوع والثالث انا نشك في وجود المانع وهو ايضا على اقسام اربعة الاول انا نعلم ان الشيء
الفلاني مانع ولكن نشك في وجوده الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم معناه مجمل فيقع الشك في كون بعض
الاشياء فردا له ام لا والثالث انه مبين معناه لكن وقع الشك في انطباق بعض الاشياء به وكونه
فردا له لعارض مثل توقفه على اعتبار متعلقه او غير ذلك الرابع انه وقع الشك في كون الشيء الفلاني
هل هو رافع للحكم المذكور ام لا ولا شك انه يحكم في جميع الاقسام ببقاء المقتضي للاستصحاب ولا نرفع
اليد عنه بمجرد هذه الشكوك الى ان يثبت المانع يقينا والتفصيل الذي يظهر من كلام البعض خلاف
التحقيق وكذا القول بان هذا الشك سار في الاطراد فتأمل قوله لثبت به المناقشة ولا يخفى ان هذا القول
يرجع حقيقة الى الاشتراط نقل الآحاد والخصوصيات في المجاز مع ان المصنف اعترف سابقا بالاكتفاء و
ان ملاحظة نوع العلاقة كافية فيه فكيف التوفيق بينهما وذلك اذ كلما لم يصل الرخصة من الواضع
لخصوصه ولم ينقل منه خصوص العلاقة لم يجب التعدي عن مورد السماع الى ذلك المورد لاحتمال
كون ذلك ايضا من قبيل الشبكة والبعيد وامثالها وكون العلاقة الملحوظة غير ما هو المعتبر فلابد من توقف اهل اللسان
ايضا في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة كما صرح المصنف بما ذكرنا سابقا مع ان
المعيار هو كون ظهور العلاقة اي علاقة كانت لا العلائق المعهودة بين القوم ولا تكون العلاقة متحدة
منها بل كلما يظهر مناسبة بين الشيئين فهو العلاقة سواء كانت من العلائق المعهودة ام لا على انه يلزم عدم
تحقق المجازية فيما لم يظهر فيه العلاقة عند المخاطب اذ المراد من الظهور ما كان كذا عند المتكلم والمخاطب معا وليس
الامر كذلك اذ اللفظ قد يكون مجازا ولا يظهر علاقة بل يتردد بين العلائق وايضا لا يحتاج حينئذ الى
القرينة المعينة اذ الظاهر من كون العلاقة ظاهرة انما هو كونها كذا بين خصوص المشبه والمشبه به بمعنى انها كانت ظاهرة
بينهما لا بين كلي المشبه به والمشبه او المشبه به الى حتى لا العام والا فيرجع الى اشتراط نوع العلاقة فتأمل فافهم
قوله او في افراده الشايعة والعلاقة المذكورة في كتبهم ليست بمطلق حتى فينصرف الى الافراد الشايعة بل صرحوا
بان المعتبر هو نوعها وهو كالنص باعتبار الافراد الشايعة ولا تشكيك فيه حتى ينصرف الى الشايع مع انه
ثابت بالاجماع الذي هو امر ثابت وهو اتفاق علماء اهل البيان وغيرهم على اعتبار نوع العلاقة ولا لفظ
في المقام حتى يقولوا انه مطلق فيحمل على الافراد الشايعة قوله لانه حصل ولا يخفى ان المراد من المقتضي ليس
العلة التامة حتى يمتنع تخلف الاقتضاء عنها ولا نحتاج الى هذا التكلف والتعسف في دفع ذلك المحذور

المذكور

تلك

يقتضي
عند الا
ع عن
الشك حج

المحذور ويبقى ان ذلك من اجل عدم المقتضي لا لوجود المانع بل المراد منه ما هو اعم منهما ومن العلة الناقصة فهو لا ينافي
وجود المانع من تكلف ويتبين ان ذلك من جهة عدم المقتضي فتأمل **قوله** مضافا الى ما ذكرناه هو قوله للمنع الشرعي وان الاسامي
توقيفية **قوله** النقض عكسا بالاسد اعلم ان المراد من الاطراد ما هو ثابت بالنسبة الى النوع وان لم يكن بعض الحقائق
مطردا مثل الفاضل ونحوه وكذا المراد من عدم الاطراد ما كان كذا بالنظر الى النوع وان كان بعض المجازات مطردا ايضا
مثل الاسد ونحوه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور مع ان المراد من العلائم كلها كونها مقتضيات لا علامة تامة
فلا منافاة في تخلفها في بعض الموارد والى هذا ان الوضع اقوى سبب لصحة الاستعمال من العلاقة اذ التخلف عن العلاقة
قد يتحقق كما يشهد به تصريحهم بان استعمال النخلة في طويل الانسان غير جائز ان تحقق المشابهة وكذا الشبكة للصيد
ونحوها واما التخلف عن الوضع غير متحقق وان كان جائزا ولذا وجب الاطراد في الحقيقة ولم يجب فيه نقل الآحاد
بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الآحاد فيه مشهور فان قلت
كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز
التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلت الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي
صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول
الاذن من الواضع على ما تقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم استفادة الاذن من التتبع
والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال
عنها بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه وهذا خلاصة ما ذكره المحقق الشريف في دفع ذلك الاشكال وفيه اولا ان الاذن من
الواضع انما هو في نوع العلاقة كما بيناه سابقا فلا فرق حينئذ بين الوضع والعلاقة فكما ان الوضع متضمن للاذن
وكذلك نوع العلاقة الذي معهود عندهم ولكن لم نعتقد ان مطلق العلاقة مجوز للاستعمال حتى يرد عليه ان
اللغة لا تثبت بالترجيح بل ما نقل من الواضع وهو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع وكما ان الوضع ينافي المنع
عنه وكذا نوع العلاقة وكما تقول هناك اقول هنا والتفرقة مكابرة وثانيا ان الاشتراط بعدم المانع انما
في العلل التامة لا في المقتضيات اذ المقتضي لا ينافي ظهور المانع كما ذكرنا مع ان الوضع ايضا مشروط بعدم
ظهور المنع لانه ايضا ليس علة تامة حتى يكون عدم المانع جزءا منه اذ التخلف عنه متحقق ايضا كما في لفظ ا
الرحمن والفاضل ونحوه والقول بان ذلك لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع الاصلي مدفوع بانه كرّ منقوض بالامثلة
المذكورة اذ المنع العرفي ايضا لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع اللغوي بحسب نوع العلاقة ينافي كون الوضع سببا
اذ المعتبر فيه عدم المانع مطلقا سواء كان من جانب الواضع او من اهل الشرع لان المنع الذي من جهة الواضع

فقط غير معقول كيف وهذا شرط في المقتضي ايضا وثالثها ان ظهور المنع لو كان مانعا عن اثر العلاقة فهو ايضا مانع
عن اثر الوضع كما في لفظ الرحمن ولفظ وجود الصحة نظرا الى الوضع الاصلي للايجاب فتأمل وبالجملة انا لا ادري فرقا بين
الوضع وبين نوع العلائق العشرة المعدودة التي جعلها الواضع نوعا مجوزا للاستعمال كما انه جعل نفس الوضع مجوزا
له وبعبارة اخرى لا فرق بين جعل الوضع الذي هو اثر الوضع مجوزا للاستعمال وبين نوع العلاقة الذي هو امر ناشئ
عن اعتبار الواضع مجوزا له في ان كلا منهما مقتضي للصحة ما لم يظهر مانع نعم يمكن الفرق بينهما بان التخلف في العلاقة ا
اكثر بالنسبة الى الوضع بحسب الاتفاق الى ان رجع المحقق يعني ان الاطراد في الحقيقة مطرد وغالب بالنسبة الى الاطراد
في المجاز وان لم يكن فرق بينهما بحسب الجواز وعدمه لاصالة ان الحقايق اغلب من المجازات كما يظهر من تتبع والاستقرار
فاذا عرفت ذلك فنقول ان الاطراد عبارة عن الشيوع في الاستعمال وذلك قد يكون بلا ملاحظة العلاقة
وقد يكون مع ملاحظتها والاول علامة الحقيقة والاخر اعني الاطراد لاجل الذات وعلامة المجاز عدمه لا عدم مطلق الاطراد
حتى يرد ان المجاز ايضا قد يطرد كالاسد نعم لا بد من الاستقراء حتى يعلم ان الاطراد وعدمه غير مستند الى الخارج
كما في التبادر ولا يبعد كون صورة عدم العلم بالعدم في حكم العلامة للحقيقة باعتبار غلبة الاطراد في الحقايق
فتأمل واما ذكره المحقق المشار اليه بقوله ان الاطراد هو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد
ومجوز الاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى[2] ليس علامة الحقيقة لكون العلاقة ايضا كذلك ولا يمكن
تشخيص ان ذلك من جهة الوضع او العلاقة حتى يجعل الاطراد الذاتي علامة والا فهو يستلزم الدور
كما لو جعل وجوب الاطراد علامة بل الحق انه جعل اطراد الاستعمال علامة كما بينا ثم ان الجاهل بالاصطلاح اذا
تفحص وحصل له العلم بان الالفاظ المتداولة بين اهل العرف المستعملة في المعاني المفهومة منها عند التجرد عن القرائن
حقايق فيها بسبب التبادر او عدم صحة السلب او الاطراد وحصل له العلم بالمجازية بسبب خلاف ذلك
ولم يحصل له العلم بالتغير في الجملة ايضا حكم بانها هي الحقايق اللغوية الاصلية حذرا من لزوم تعدد الحوادث
بثبوت الوضع الثانوي العرفي والاصل عدمه وبهذه الطريقة يستغني عن الرجوع الى الكتب اللغوية في اثبات
الحقايق اللغوية الا اذا حصل له العلم او الظن بان للفظ معنى غير معنى العرفي فانه يرجع ح اليها فان تطابق
فلا اشكال والا فان كان المقرر فيها هو المعنى العرفي وغيره معا فان لم يقترن شيء منهما بعلامة من علائم
العلائم فيحكم بان الحقيقة هو المعنى العرفي وان غيره مجاز للاصل المذكور وان اقترن كل منهما بها فيحكم بالاشتراك
وان اقترن المعنى العرفي فقط بها فالامر واضح وان اقترن غيره بها فهذه مسئلة تعارض العرف واللغة
وان كان المقرر فيها غير معنى العرفي فقط فان كان مقرونا بما ذكر فيرجع الى المسئلة المذكورة ايضا والا
فالتجرد البتة الى اليد للاصل المذكور واستبعاد ترك المعنى اللغوي الحقيقي وذكر المعنى المجازي مدفوع

باضمار

[2] كما العلم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك فهو بهذا المعنى ليس علامة الحقيقة ح

باحتمال عدم الوجدان او السهو والنسيان واحتمال عدمها لا تقاوم الاصل المذكور لعدم تخلف الاصل الاول عن لوازم
الثاني هذا اذا اتحد العرف واما اذا تعدد فان علم عرفا كونه على وجه الاشتراك او الحقيقة والمجاز بوجود امارتها فيحكم بانه
بازاء اللغة ايضا كذلك ما لم يدل دليل على كون اللغة بخلافه لاصالة ثبات الزمانين وان لم يتشخص عرفا فان تشخص بالمراجعة الى كتب
اللغة فيكون كالقسم الاول ذا اتحاد العرف واللغة لو لم يمنع مانع وان لم يتشخص بها ايضا بان ذكر لمعنى اللغوى من دون
قرينة مشخصة للاوضاع فاما ان يكون بين تلك المعاني جهة جامعة ام لا فالثانية المرتضى يحكم بالاشتراك اللفظي على
التقديرين بناء على ان الاستعمال الخالي عن المعارض علامة الحقيقة فيلزمه القول بالاشتراك المعنوى ايضا لو استعمل
في القدر المشترك ايضا والبعض يتوقف على التقديرين وفاقا للمشهور بناء على ان الاستعمال اعم وعلى ما نقل عن ابن بزعمهم
جنى ونظرائه يحكم بمجازية الكل بناء على ان اكثر اللغات المجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب والحق هو التفرقة
بين الصورتين المختارتين في الصورة الاولى الاشتراك المعنوي مطلقا ولو لم يستعمل في القدر المشترك لان استعمال اللفظ
في تلك المعاني على هذا التقدير يكون من قبيل استعمال الكل في الفرد وهو قد يكون بطريق الحقيقة مستفادة من
الخارج وكان اللفظ مستعملا في مدلوله المطابقي فيكون هناك دالان ومدلولان وقد يكون بطريق التجوز بان
يكون اللفظ مستعملا في المجموع المركب الذي ليس معناه المطابقي ويكون القرينة دالة على هذه الارادة فيكون هناك
دال ومدلولان بالاحتياج الى القرينة في بعض الاوقات على هذا التقدير بخلاف ما اذا حكمنا بكونه حقيقة ومجازا او مجازا
فقط فان الاحتياج الى القرينة لازم دائما ولا شبهة ان الاول موافق للاصل دون الثاني مع ان الامر يدور بين
الحكم بكون اللفظ حقيقة في الجملة او مجازا ولو بالنسبة الى بعض المعاني ولا شك انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة اولى واذا
ثبت اولوية الاشتراك المعنوي من المجاز ثبت اولويته من الاشتراك اللفظي اذ المجاز خير منه على ما قرر في محله فالاولى
من الاولى اولى وفي الصورة الثانية يحكم بكون واحد منها لا على التعيين معنا حقيقيا والباقي مجازيا اما الاول
فلئلا يلزم زيادة الحوادث كما لا يخفى واما الثانية فلانه لا سبيل الى الاشتراك لعدم القدر المشترك واما الاشتراك اللفظي
فالمجاز خير منه ولكن يعامل مع ذلك باللفظ ما يعامل به في الاشتراك اللفظي مقام الفقاهة والعمل ولا يخفى انه يلزم على
القائل بالتجوز والمتوقف ايضا هذا فلا يكون ثمرة للنزاع في هذه الصورة واتضح ما ذكرنا ثبوت الحقيقة العرفية ايضا وانها
كثيرا ما يكون موافقة للحقيقة اللغوية لكنها قد يكون مخالفها كما في لفظ الدابة فانه في الاصل وضع لما يدب في الارض
ثم نقل الى ذوات القوائم ففي مثل ذلك اللفظ ان علم ان المتكلم من اهل اللغة يحمل ذلك اللفظ عند الاطلاق على المعنى
اللغوي وان علم انه من اهل العرف يحمل على المعنى العرفي كذلك بلا اشكال فيهما واما اذا كان المتكلم مجهول الحال كان يرجع
المتوسط بين الزمانين ففيه الاشكال المعروف في مسئلة تعارض العرف واللغة ثم اعلم ان ههنا فوائد لم يشر اليها
المصنف ولم يتعرض لها فلا بد من بيانها لكونها مهمة كثيرة الفائدة الاولى ان تبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها

بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كثير من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منه الافراد
وان يعتبر التعارف عند عدم كونها متساوية في الظهور والسبق الى الفهم لتحقق التشكيك في الغالب بما ذكر من الاسباب التي تختلف
بها حال الافراد وضوحا وخفاء والاولوية وكثرة الوجود وكثرة الاستعمال وغير ذلك ومع ذلك فاستعمال اللفظ
في الاعم حقيقة وليس من المجاز ولهذا لو وقع التصريح بالعموم في نحو النقد وغيره من الالفاظ التي فيها تشكيك يكون حقائق
بلا تشكيك وبالجملة التبادر الذي هو من علائم الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من غير التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة
والشهرة ونحوها واما التبادر الى صنف من الاسباب الخارجة عن اللفظ فليس لكونه من امارات الحقيقة ولو علم كونه كذلك
من الخارج كمعارضة امارات الافرق كعدم صحة السلب بالنسبة الى غير مورد التبادر كما فصلنا جميع ذلك سابقا الثانية ان
كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف وما لا يصح كذلك هل يصح الحكم بمجرد ذلك بكون الاول حقيقة عرفية دون الثاني ام لا
قولان اولهما هو [illegible] محكي عن بعض الثاني مختار بعض وهذا كما لا يخفى لان اهل العرف قد يصححون الاستعمال على وجه
الحقيقة لظنهم بتحقق المعنى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصححون الاستعمال لظنهم بانتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت
الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه
يجب تقليد [illegible] علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فلا او مجاز عرفي وان كان
الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر فان العرف يحكم في مفاهيم الالفاظ بحسب المصاديق والافراد
ومن هنا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط في صدق
اسم المكاري والجمال مثلا تكرار السفر ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان
من وقته وان نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معاني العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام في الفاظ
الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باني ذا صنعة من اتخذ في الحال وان لم تتكرر منه العمل الا مع نية الاعراض
فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا وقد يقال ما ذكر انما يتجه فيما اذا علم ان اهل العرف يحكمون بخطائهم انفسهم اذا انكشف
لهم حقيقة الحال واما اذا شك في ذلك فالاصل يرد من الاخذ بما يحكمون به لان الخطاء منهم خلاف الظاهر ولو لا هذا لما صح
الاعتماد على العرف اصلا ثم انه اذا خاطب الحكيم اهل العرف بالاسم الذي يعتقدون تحقق مسماه في ضمن ما لا يتحقق فيه في الواقع
وجب عليه ان يبين حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف [illegible] ذلك والا
يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ هو موضوع لمعنى عندهم والاخر عنده ولم يعلموا ان له معنى عنده
ولم يعلمهم بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه كذا قرره المحقق الشيخ اقول لا يخفى ما في ظاهر كلامه فيما اذا
حصل لهم خطاء اهل العرف وان لم يحكموا بعد الانكشاف فلا يتوجه عليه الا الايراد وكذا الايراد الاخير فان

ارادة الدعم في خطاب الحكم العام بالرافع صحيحة ولكنها لا تقتضي كون المراد حقيقة عرفية كما هو محل الكلام فالحق عدم الاعتماد
مع العلم بالخطأ والاعتماد مع عدمه ولو مع الشك لان الظاهر بناء العلماء على ذلك صح مضافا الى اطلاق ما دل على اعتبار
العرف كقولهم ما احبلك بلسان قومك ونحوه بل لا يبعد لزوم الاختلال لولا ذلك ولكن هذا لما كان من باب الشبهة
في الموضوع لابد من الاحتياط مهما امكن فانه سبيل النجاة ويظهر مما ذكرنا صحة قول الاول الثالثة ان العلائم التي ليست
بمشهورة كثيرة منها الاخبار الدالة على كون لفظ على كحديث زرارة الدال على كون الباء للتبعيض ومنها الاجماع و
منها الشهرة ومنها الاستعمال ومنها القسمة بالنسبة الى المقسم ومنها رجحان التاسيس ومنها كثرة دوران اللفظ بالنسبة
الى المعنى الحقيقي ومنها اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى مع الاستدامة في مدة طويلة الى غير ذلك وكذا ما يختص بالمجاز كدلالة
امتناع الاشتقاق على المجازية الرابعة ان ما نقله اهل اللغة وما يتعلق به اهل هو حجة ام لا اعلم ان الكلام في بيان ذلك
المرام على وجه التمام يقع في مقامات واقسام الاول ان ما ذكره ونقله اهل اللغة في كتبهم اللغوية حجة يجوز الاعتماد
عليه لانسداد باب والى والضرورة الى العمل بالظن الحاصل من كلامهم دفعا للخروج عن الدين او لزوم التكليف
بما لا يطاق بل عليه بناء العلماء وعامة الناس في نظام المعاد والمعاش فلولا هذا الاعتماد لاختل جميع امر العباد مضافا
الى الاجماع القاطع بل يظهر من بعض الحكايات تقرير كثير من ائمتنا على الاعتماد عليها فان قلت عدم ظهور مذهب
الناقلين وعدالتهم يقتضي عدم حصول الظن الذي هو المناط قلت انكار حصول الظن منها انكار في مقابل البداهة
فلا حاجة الى الجواب مع انا نقول من باب التنبيه ان صحة المراجعة الى اهل الخبرة واصحاب الصناعات البارعين في فنهم
فيما اختص بصنايعهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان بناء على انهم يسعون في تصحيح مصنوعاتهم بحسب
كدهم ومقدار طاقتهم ومعرفتهم بصنايعهم لصونها عن الفساد والعلل وسد مجاز العيب والخلل لئلا يسقط عند ا
الناس ما يريدون من القدر والمحل ولا يشتهرون بقلة الوقوف في العلم والعمل وان كانوا في امر الدين فسقة
فجرة وهذا امر في العادات محسوس مجرب ومركوز في الطبايع والنفوس ثم لابد من الاطلاع على كونهم اهل الخبرة
وجودة معرفتهم وموضع الاعتماد والثقة والاختبار والتتبع وتصديق اهل الصنعة سيما اذا استمر ذلك في
اعصار المتباعدة والقرون المتمالقة فانه حينئذ يزداد وثوق القلوب ولذا كان العقول يرجعون الى المشهورين من اهل
اللغة قديما وحديثا موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون على بيانهم في تفسير اللغة العربية ويستندون
اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك بل عن بعض الاصحاب الافراط في هذا الباب
على تفسير ابن بابويه مع كونه من اجل العلماء والمحدثين ومن هذا الباب مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى
في صورة حذاقتهم وبالجملة هذا مع وضوحه مما سيأتي له زيادة وضوح المقام الثاني ان الاصل بطء فيما يورده اللغويون
في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم يتبين خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها كون كتبها

مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة والآثار والاشعار وغيرها مع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه وينتفي ذلك
ذلك العرض فادعاء النقل الى لغة للاصل لا يجوز الا بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال كذا افاده المحقق
سبق الاكبر المقام الثالث في بيان حكم عبارة المدونين للغة باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اعلم ان عباراتهم على
اقسام ثلثة الاول ما يبين فيه معنى الحقيقي والمجازي على وجه التخصيص والتصريح كما اذا قالوا لفظ الاسد حقيقة في
الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور لا التصريح كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد
عند الاطلاق هذا المعنى دون ذلك المعنى الثالث ما لا يبين شيئا لوجه بل يكون في هذا الباب مجملا كما اذا
قالوا صيغة الامر تاتي للوجوب والندب والاباحة وعلى الاول لابد من الاخذ بما يستفاد منه عند عدم معارضة المثل
او الاقوى وكذا على الثاني بناء على حجية ما نقوله كما تقدم واما الثالث لابد من التوقف من جهة كلامهم و
التمسك بدليل اخر ان كان الاظهار كلامهم وعدم الدليل على ان الاصل فيما يذكره اللغوي من المعاني كونه معنا حقيقيا
لان بناء كتب اللغة الجمع بين المعاني المستعملة فيها من الحقايق والمجازات من غير تمييز غالبا بل دائما كما لا يخفى
على الممارس ولذا لا يقال ان الاصل في كلامهم بيان الحقايق مع انه لو كان كذلك لزم الحكم بالاشتراك في الجل
بل الكل اذ ما من لفظ الا وله معان عديدة ولا لزم الحكم بكثرة النقل بالنسبة الى علم انه مجاز فان قلت لا اهتمام
بذكر المعاني المجازية ولا فائدة لعدم اشتراط فيها بل يكفي بمجرد وجود العلاقة قلت لا يخفى ان فائدته لغير اهل
اللسان في الغاية لعدم اطلاعهم غالبا على علائق المجازات وغير بعضهم بل كثير من اهل اللسان ايضا كذلك كما لا يخفى
اذ احتمال وجود المانع في استعمال النخلة في الحائط والجبل مع وجود المشابهة والشبكة في الصيد مع المجاورة
لعدم امكان كون العلاقة واحدة توجب الانتقال وغير ذلك مع انه مع انه كثيرا ما يحيل على خصوص ما به المناسبة
فلا يمكن للناظر فهم المراد وتشخيصه من الكتاب ولكن الدعوى موقوفة على ملاحظة الموارد وبالجملة فلا شبهة في كثرة الفائدة فيحتاج
الى البيان والجل مضافا الى امكان كون الفائدة دفع الايراد عند من لم يشترط النقل في الآحاد لا في المجاز او جامع
احتمال اخر مجهولة لنا لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود المقام الرابع في حكم اختلاف الناقلين
لوضع اللفظ اعلم الى اهل باصطلاح اهل اللسان عند العجز عن الرجوع اليهم وتحصيل علائم الحقيقة والمجاز وعدم
تمكنه من تحصيل العلم به من الاخبار المتواترة ونحوها لابد له من الرجوع الى كتب اللغة المعتبرة فهو اما ان يكون متمكنا
من الرجوع الى الواحد فقط اما لعدم الزائد او لعدم التمكن من الرجوع الى الغير لمانع او يكون متمكنا من الرجوع
الى الزائد فعلى الاول فاما ان يجد للفظ الذي يريد الاطلاع على حقيقته ومجازه في ذلك الكتاب معنا
ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك المعنى واحدا ام متعددا وعلى الاول نحكم بان ذلك المعنى هو الحقيقة وان كان
الاستعمال اعم من الحقيقة لان اهل الخبرة يخبرون عن الحقيقة لان دينهم بيان المستعمل فيه مطلقا والاستعمال الكم

حيث

على الحقيقة
دليله

صلح للحقيقة والمجاز فتخصيصه باحدهما ترجيح بلا مرجح بل لا تخصيصها للاوجه له كما نقل عن السيد المرتضى من جعل مجرد الاستعمال
بل لاحتمال وضعه لمعنى آخر خلاف الاصل الاصولي لان ذلك الاحتمال يستلزم حدوث حادث زائد فان الحادث
ح يستتبع الوضع وملاحظة العلاقة واما اذا قلنا ان المستعمل فيه هو الموضوع له ايضا فلا يلزم الا حادث واحد هو
الاستعمال المتكرر فيه فيدور الامر بين نفي الواحد والزائد والاصل عدم الزيادة فيتعين الاقل وحيث
كان ذلك من باب التعين لا التعيين لا يلزم اثبات اللغة بالرأي فان مقتضى الاستدلال هو نفي الاحتمال
مع ان المنع في امثاله كان محل المنع هذا ان لم يكن ذلك المعنى مقترنا بما يدل على كونه مجازيا والا فيكون حكم ذلك
اللفظ مثل ما لم يجد له معنى فيلزم الرجوع الى مقتضى القاعدة وان وجد فيه ازيد من معنى واحد فان اقترن ا
احدها او بعضها بما يدل على كونه مجازا او حقيقة يجب مقتضى الدليل والحكم في الاخير يكون ما عدا ذلك البعض حقيقة
ان واحدا حذرا من لزوم زيادة الحوادث كما مرّ او مجازا لكونه خيرا من الاشتراك وبعد ما سيأتي ان تعدد فان لم يقترن
بشيء من المعاني بما ذكر فان كان بينهما قدر مشترك حكم بالاشتراك المعنوي وان لم يكن ذلك اللفظ المشترك مستعملا فيه حذرا
عن لزوم تعدد الحوادث فان احتمال الاشتراك اللفظي مع انه مرجوح يستلزم حدوث وضعين فصاعدا واحتمال الحقيقة
والمجاز يستلزم حدوث وضع وملاحظة علاقة واحدة فصاعدا بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يستلزم الا حدوث شيء
واحد وهو الوضع فان استعمال الكلي في الفرد قد يكون على وجه الحقيقة كما مر وصحة القرينة التي يمكن نفيها بالاصل مما غير
لا تنفي الاحتمال وجود القرينة الحالية الذي هو معلوم وان كان الشك في تعيين افراد الممكن المقارنة المؤكدة ذلك كله وكون
الاستعمال المذكور على وجه المجاز ايضا فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول واحدا لا يوجب كون حدوث الزائد على وجه
اللزوم والدوام كما لا يخفى فيدور الامر بين اللزوم والحدوث الدائم وغيره والاصل عدم الدوام وان لم يكن بينهما قدر
مشترك حكم بكون احدها على التعيين حقيقة والباقي مجازا حذرا عن لزوم الزيادة من جهة احتمال كون الموضوع
له غير ما ذكر لسبب كون الاستعمال اعم من الحقيقة وان كان متمكنا من الرجوع الى ازيد من كتب واحد فرجع اليهما فان
وجدهما متفقين يكون حكمه حكم الرجوع الى كتاب واحد فيما ذكر وكذا اذا لم يكن في الكتاب الآخر مخالف ولا متفقا
بان لم يكن مشتملا على بيان معنى اللفظ المذكور وان وجدهما مختلفين بان كان احدهما مشتملا على بيان معنى والآخر
بيان معنى آخر من غير ان يكون بينهما قدر مشترك او كان ولكن انتفى احتمال على كونه حقيقة فان كان احدهما مقترنا
بما يدل على كونه حقيقة دون الآخر فحكم بكون الآخر مجازا وان لم يشتمل على ما يدل على كونه خيرا من الاشتراك لندرته
حتى اجاله بعض والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وان كان احدهما مقترنا بما يدل على كونه مجازا دون الآخر حكم بكون
ذلك الآخر حقيقة وان لم يشتمل على ما يدل عليه حذرا عليه حذرا من لزوم زيادة الحادث من جهة احتمال كون الموضوع
له غيرها وان لم يكن شيء مقترنا بما يدل على كونه حقيقة او مجازا فمع ترجيح احدهما بالمرجح يكون حكمه كما مر ومع عدمه

فلا بدّ من التوقف في التعيين والحكم بكون احدهما لا على التعيين حقيقة والآخر مجازاً وان كان كلاهما مقترنين

بما يدل على كونها حقيقة كان قال بعضهم انه موضوع لذا والآخر انه موضوع لذاك فلا يخ اما ان يمكن الجمع بينهما

بان يحمل على تعدد الوضع بالاشتراك او بالنقل او لا وعلى الاول ففي وجوب الجمع استكشافاً او لو يته على الطرح او اصالة

الاشتراك والنقل وبعد الثاني او لى وعلى الثاني فان كان التعارض بينهما تعارض تباين كما كان يقول احدهما

الامر حقيقة في الوجوب والآخر انه حقيقة في الندب خاصة فلا بد من الرجوع الى المرجحات المورثة لقوة الظن

ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه

بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته وكثرة اعتباره واعتناء العلماء بكتبه ونحو ذلك فان وجد

والا فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد اللفظي والرجوع الى الاصول في مقام الاجتهاد الحكمي وان كان بينهما تعارض

عموم وخصوص مطلق كما في لفظ الواو فان كثيراً من اهل الخبرة يقولون انها للجمع المطلق وبعضهم يقول انها للجمع مع الترتيب

ولفظ الصعيد فان بعضهم يقول انه لمطلق وجه الارض وبعضهم يقول انه للجمع انه لخصوص التراب او كان بينهما

تعارض عموم وخصوص من وجه في لفظ الغناء فقد قال بعضهم انه الصوت المطرب وقال بعضهم انه ترجيع

الصوت فيعمل بالمرجح ان كان والا ففي لزوم التوقف او اختيار العام في الاول فيقال الصعيد مطلق

وجه الارض لتقدم المثبت على النافي والامر الجامع بين القولين في الثاني فيقال

الغناء هو الصوت الذي فيه ترجيع او طرب لكون مدعي الخاص نافيا والعام مثبتا او

حمل العام على الخاص في الاول فيقال الصعيد التراب والجمع بين القولين في الثاني فيقال

الغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لكونهما

متضمنين لبيان قول من يعتبر قوله اوجه والمحكي عن العلامة والمحقق الثاني الذكر

هو الثاني ولكنه ضعيف بمنع كون التعارض المذكور من باب المثبت والنافي لا دائما

كما خلاف ما يدعيه الاخير فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع بحيث لو

استعمل في غيره ولو في افراده من باب كون الدال واحدا والمدلول متعددا كان

مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق للترتيب يدعي انه موضوع له بحيث لو استعمل

في غيره ولو في الجمع المط كان مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق من حيث هو مطلق

والحاصل ان النافي في مثله وجدان لعدم ليس مؤخرا عن المثبت وان المؤخر هو النافي بمعنى عدم الوجدان و

ضعف الاخير ايضا بانه خلاف اتفاق القوم على الظاهر من سيرتهم وبامكان الفرق بان حمل المطلق على

المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين من المعصوم ع وعدم جواز التناقض

اللغة فحص في كلامهم فلا بد من الجمع وهو اولى وهذا غير جار في نحو هذا المقام لامكان فرض صدور النقلين عن العرب
مع جواز الخطأ على الناقلين اذ لا دليل على اصالة عدم الخطأ بل الظاهر الخطأ في مورد الجمع مع عدم الدليل على اولوية
طرح احدهما كالاكثر الا المخبر منه وبالجملة فالتوقف يلوح الا اذا كان النفي بمعنى عدم الوجدان او لم يعلم كونه بمعنى وجدان العدم فان
قلت ان اهل اللغة خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا فكيف يحصل التعارض
قلت المراد بيان حال ما اذا حصل التعارض بالتصريح ونحوه كما يتفق احيانا ظاهرا بل قد يقال ان الظاهر انهم متى قالوا
اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او سمي لكذا فانما يعنون المجاز ولذا
اولها يذكرونه في العنوان مقدما على غيره المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز في الذكر وبعد كون الجميع مجازات وبعد عدم
ظهور الحقيقة عنده وكون المتقدم مجازا بعيد جدا وهو قوي وان كان في تعيينه نظر ويظهر مما ذكرنا الحكم فيما اذا وجدنا
الكتابين متفقين من جهة ومختلفين من اخرى كما اذا كان كل منهما مشتملا على ذكر معنى وكان الاخر مشتملا
على معنى آخر لم يشتمل الاول عليه وهو مشتمل على غيره ومن هذا ظهر ايضا عدم جواز الاقتصار على كتاب او كتابين
مع التمكن من الرجوع الى ازيد عقلا وشرعا كما قال الفاضل في شرح القواعد وقال ولا يضر الاقتصار في
الاحوال الى الرجوع الى الكتب المتعددة في العلوم المذكورة يعني العلوم العربية بل لا بد من تتبع الكتب بحيث
يحصل العلم العادي او الظن بحد ما تردد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء
يقتصرون في المسئلة اللغوية على الصحاح وحده والنحوية على المفصل وكتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من
التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في اكثرها الى الكتب والا لم يعتمد على فهمه انتهى ولعل مراده
المنع من الاقتصار المذكور مع التمكن في الازيد اذ لا وجه لغيره كما لا يخفى واما اشتراط التمهر على الوجه المذكور
فلا دليل والاصل عدمه نعم لا بد له من التمهر على وجه يحصل له من الاطمينان بعد الرجوع حتى يعتمد على فهمه
الا ان يقال ان صاحب التمهر على هذا الوجه ايضا غير محتاج في اكثر ما يحتاج به الى حد الى الكتب مع الملكة لا بد
من ملاحظة عدم فوات زمن المقدمة اعني الفقه بسبب صرف العمر فيما يحتاج اليه في مسائل الفقه نعم اذا امكن
تحصيل المهارة الكاملة ونحوها مانع عن تحصيل المقصود الاصلي فلا ريب انه اولى والحاصل ان الضروري
حد التوسط فالمفرط لكن لا يهتدي الى نحو العلوم العربية بعدم المبالاة غير داخل في القابل والمفرط
من رفض للنوع الباطل انه استلزام ذلك فوات عمر للفقه الى مسنة في حجية الحديث لا لاثبات الوضع وعدم
اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى فحينئذ كونه حجة اذا افاد الظن ويقدم على غيره اذا كان اقوى
بان كان المخبر عدلا لاستناده الى معصوم وكون ظن الى صدق من كلام اهل الخبرة ظنا لخصوصه قام عليه الدليل القطعي
على وجه الاطلاق حتى في نحو المقام ممنوع ولكن في النفس بعد شيء فاذا ورد عنه ع قاله انما لبني احدهما في معنى اللغة

وبانها بيانا للحكم الشرعي كقوله ع الاثنان وما فوقهما جماعة لاحتمال كونه الارشاد الى الوضع وكون المقصود بيانا لترتب الفضيلة عليها
كما في الجماعة فهل اللازم هو الحمل على الاول كما هو الظاهر من اللفظ او الثاني كما عن الاكثر او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة
لمكان الاحتمال اشكال ولكن الثاني اوجه لانه مقتضى وظيفة الشارع ونوابه بحث فالحاصل ان الحمل على الاول قد يستلزم النقل
كما اذا علم كون معناه اللغوي الاصلي مغايرا له والحمل على الثاني يستلزم التجوز وهو اولى وقد يستلزم الاول التاكيد
كما اذا كان موافقا لما علم كونه معنا لغويا مع ان الحمل على الثاني تأسيس فهو اولى وقد يستلزم الحمل على اللغوي المشترعة
كما في قوله الطواف بالبيت صلاة دون الثاني واحتمال كون الوضع في خصوص زمان الشارع بعيد السادسة
في حجية اجماع الامامية في اثبات الوضع وعدمها وذلك كما حكي عن جماعة انهم ادعوا الاجماع على كون المشتق موضوعا للمعنى الاعم
الشامل للحال والماضي فهل يكفي ذلك حجة وان وجد فرقة مخالفة لهم ام لا وجهان من جهة كشفه عن قول المعصوم ع الذي هو حجة
في الاحكام وغيرها لامتناع الخطأ في حقه كما يدل على كون الامر للوجوب في الشريعة بسبب الاجماع وثبوت الحقيقة الشرعية كما
عن علم الهدى وابن زهرة ومن اختصاص الكشف بمحل الاجماع وهو الاحكام الشرعية من الاصولية والفرعية فلا يعم
ما لا يتعلق بها كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع والامامية بالنسبة اليها كسائر فرق المخالفين في عدم كشف
اتفاقهم عن وضع الواضع ومن يعتبر وضعه مع نقل الباقين كما لو اتفق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة
الباقين او عدم وفاقهم لانهم المرجع في الاول دون الثانية فلا بد فيها من اتفاق جميع ارباب اللغة ولا يكفي
اتفاق فرقة خاصة كالامامية والبيانية وغيرها ولكن الاول اوجه اما في الاوضاع الشرعية فواضح لان مدركها
المتشرعة عند الكشف عن الماخذ واما في الاوضاع اللغوية فلان اتفاقهم في المسئلة اللغوية اذا كشف عن اعتقاد المعصوم
كون اللفظ موضوعا في اللغة للمعنى المخصوص لا بد من اعتباره لامتناع الخطأ عنهم ع وكون قوله حجة في جميع الامور
من الوضع والفرعي والاصل والاسماء وغير ذلك من الاشياء لاستحالة الكذب والسهو والخطأ كما انه اذا كشف عن معتقده
في الحكم الشرعي يكون حجة ومثل ذلك اتفاق المسلمين عند كشفه عن كون اللفظ موضوعا لمعنى على معتقده ولكن في تحقق
الاتفاق الكاشف القطعي اشكال لعدم كون وظيفة الشارع ونوابه بيان الاوضاع اللغوية فلا تتحقق صدور ما يدل
على ذلك منهم والكشف عن الرضا لا يدل القول في غاية الاشكال لعدم دليل على لزوم الردع عند الاتفاق على الكلام او ما يستلزم
الاتفاق في وضع اللفظ والكلام بالكلية ولو قلنا بوجوب الردع للمعصوم ع من باب اللطف الواجب نعم بالنسبة الى
الاوضاع الشرعية او المتشرعة في الالفاظ الباقية على حقايقها اللغوية ولو كان على وجه التجوز لا اشكال واثبات
الوضع اللغوي في الصورة الاخيرة من جهة لزوم الخلاف الاصل من النقل والتجوز لا وجه له فان ذلك
معارض بالنسبة الى المعنى المغاير الذي يدعيه المخالف كما هو المفروض نعم لو علم مجازيته فيه كان اثبات الوضع بما ذكر
وجيها للاصل الاصولي كما مر وكذا اذا علم انتفاء التجوز في كلام المعصوم ع وانتفاء النقل بالنسبة الى جميع الازمان

اتفاق

فى اكرض

في الوضع الواحد ولكن حصوله محل اشكال وهل الاجماع المنقول لحجية العدل في المسئلة اللغوية حجة كما في المسئلة
الشرعية ام لا قولان الاقرب هو الثاني لعدم دليل على حجية مطلق الظن في الاصول كما سيأتي إن شاء الله تعالى خلافا للبعض
حيث استقرب الاول تمسكا بما تقدم من الدليل في المقامين وفيه نظر نعم ان كان الاجماع من اهل الخبرة يكون معتبرا لحجية قولهم
المعتبر بالنسبة الى الاخبار عن الواضع لا سيما اذا كان من احتفها بالتهم ولكن الكلام في ذلك كدعوى اهل الخبرة كاحد
من العلماء ادعى الاجماع ولا دليل على اعتبار الاصالة حجية الظن ونحو ذلك **السابعة** في حجية الشهرة
وعدمها في المسئلة اللغوية بيانه انه اذا ذهب معظم علماء النحو او الصرف او البيان او الاصول في المسئلة اللغوية
الى قول ولم يكن هناك دليل على قولهم ولا على خلافه وهل تكون مجرد هذه الشهرة حجة ام لا قولان الاول ان
الشهرة حجة والثاني عدمها ولنا على الاول انها تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده نحو ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية
وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل وفيه ان المراد ان كان حجية قول اكثر
اهل الخبرة فليس فيه كلام فان قول اهل الخبرة حجة ولو لم يبلغ درجة الشهرة ففي صورة حصول الشهرة يكون هي مرجحة
لا حجة كما هو المدعى وان المراد حجية قول الاكثر من غير اهل الخبرة من باب اصالة حجية المظنة كما هو الظاهر فهو لعدم الدليل
على ذلك الاصل مضافا الى كونها معارضة بالظن الحاصل من الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسئلة اللغوية وهذا لو لم
يكن اقوى لاحتمال عدم الخلاف في عدم حجيتها فيها فيلزم من حجيتها عدم حجيتها فلا اقل من التساوي الموجب للتوقف
الموجب لعدم الحكم بالحجية اللهم الا ان يمنع الشهرة على عدم الحجية بناء على ان عدم تمسك القوم بها لعله من جهة [illegible] عدم
الحجة عنايةً في الباب لظهوره في عدم الحجية وهذا الاتقاد الظن الحاصل من الشهرة المحققة على وجه الترجيح ان يقال ان القائلين
في نفس المسئلة اذا كانوا اكثر عددا من القائلين بعدم حجية الشهرة يكون الظن الحاصل من الاولين اقوى فيلزم
ترجيحه كما اذا انعكس الامر فالاصل اعتبار الشهرة في المسائل اللغوية الا ان يمنع مانع ولكن لا يخفى ان ما ذكر يكون
موجبا للتزلزل بل المقتضي لاضمحلال الظن واستهلاكه ولو سلم عدمه فالاصل قد ينعكس مع ان اصالة
حجية المظنة لا دليل عليها كما اشرنا اليه وسيأتي بيانه إن شاء الله فالاصل عدم اعتبار الشهرة الا اذا قام الدليل
على الاعتبار **الثامنة** في ان الاصل في الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص ونحوه من المسائل اللغوية كما عن
بعض هو الحجية ام لا اعلم انه قد حكي عن بعض الاصحاب دعوى الاجماع في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قول
اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل فيه الحجية ام لا وجهان من كون هذه
المسئلة من المسائل اللغوية لا الشرعية التي يكون الاجماع هناك كاشفا عن حكم المعصوم فيها وان امكن ارجاعها
الى الشرعية من جهة ان كل ما ثبت كونه في اللغة على وجه يجب العمل في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين
القطعية عليه الا ان هذا المقدار لا يجعل المسئلة فقهية حتى يعتبر فيها ما يعتبر في المسائل الشرعية ومن ان الظاهر الاكتفاء
المقدار

عن الواقع وبعد كشف الاجماع عن قول المعصوم ينكشف الواقع لاستحالة الخطاء في احكامهم اياما كان كما مرت اليه الاشارة
وهذا هو الاوجه لانهم كما كانوا مبينين الاحكام الشرعية كذلك كانوا مبينين لبعض المسائل اللغوية التي كانت موقوفا
عليها لاستفادة الاحكام الشرعية كاستفادة التبعيض من كلمة من ونحوه وارادة غير ذوي العقول من كلمة ما
ونحو ذلك من بيان احكام اللفظ والدلالة كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم ذلك البيان كان تبعيا ولا يقتضي
ذلك عدم الاعتناء بما يكشف عن بيانهم فبعد الكشف لا بد من الاعتناء والاعتبار بل عدمه كون يكون
يكون مصير اهله هو النار نعم لو قيل ان عدم كون ذلك وظيفتهم يقتضي عدم الكشف كان له وجه ولكنه نزاع موضو عى
مع ان بيان بعض تلك المسائل من باب التبعية وظيفتهم ايضا فاذا انعقد الاجماع المفيد للعلم وجب الاتباع وتوهم
كون مستند حجية الاجماع هو الادلة السمعية كقوله لا تجتمع امتي على الخطاء وما تقرر في الكلام من وجوب الامام
الحافظ للشريعة الرادع للناس عن الاتفاق على الخطاء ومقتضيهما لعدم الدليل على اعتباره هنا فاسد لان
الخطاء المحذور فيهما ان الخطاء في المبني لا يستلزم الخطاء في البناء فيلزم الردع عنه مع ان المستند امر عقلي لا يجوز
فيه التفصيل كما اشرنا اليه واعتبار الاجماع الظني هنا مبني على اصالة حجية الظن مطلقا فمن قال بحجيته بذلك معنى في
الكون يجوز بعض الظنون دون بعض لا يقول بها كما هو المختار لا يعتبره فالاصل هو حجية الاجماع القطعي في المسئلة اللغوية
ايضا دون الظني على الاصح التاسعة في حجية مفهوم الوصف بقول اهل اللغة على ان التوصيف الفلاني
يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ام لا اعلم انه تمسك بعض العلماء بقول ابي عبيدة وهو المقصد وقال ان
هذا الشخص فهم من قول النبي صلى لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه فذلك يدل على
حجية مفهوم الوصف من جهة انه اهل الخبرة وقوله حجة بناء على ان الاصل فيما يقرر اللغوي حجة كون خبر الاستنهاد حتى اللغة
يثبت ان اجتهادات اهل الخبرة ليست بحجة بل اخبارهم كما ان الاصل بالعلية في قول الفقيه كونه بالعكس او بناء على افادة
قولهم الظن ولو كان من اجتهاداتهم والاصل في الظن هو الحجية الا كما هو مختار المص واما الظن الحاصل من قول
الفقيه في تلك المسئلة فهو خارج من الاصل بالاجماع وهذا هو ظاهر كلام البعض ولكن الحق خلافه وفاقا للعلامة
مع ان قوله يدل ظاهرا على انه ذكر ما فهمه لا ان وضع اللفظ لذلك فهو غير حجة ولو افاد الظن لعدم الدليل
على حجية المطلقة مطلقا قوله لان فيه التفهم ولعدم فوات حكمة الوضع ايضا لامكان الفروق وغير ذلك مما يدل على
اصالة الحقيقة عند التجرد عن القرينة قوله واما اذا استعمل اعلم انهم اختلفوا في ان الاستعمال هل هو دليل الحقيقة
ام لا فهنا مقامين الاول ان مجرد الاستعمال من علائم الحقيقة وكواشفها ام لا قولان الاول انه اذا استعمل
اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي يحكم الحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون علامة له وهو
المحكي عن علم الهدى وابن زهرة بل قد يمكن استفادته من جماعة من الاصوليين الثاني انه لا يجوز بل يجب

التوقف

التوقف فلا يكون الاستعمال علامة للحقيقة وهو المشهور المحكي عنه الثاني ان اللفظ المستعمل في معنى هل الاصل فيه كونه حقيقة وموضوعا
لم لا والكلام هنا ايضا في مقامين الاول ان اللفظ المتحد المعنى الاصل فيه الحقيقة ام لا والثاني ان الاصل في المتعدد المعنى
ما هو وفي كل من تلك المقامات الثلث نزاع وخلاف فلا بد من تشخيص كل منها لئلا يلزم الخلط والالتباس بينها كما هو في
الاكثر ووقع الاشتباه لكثير منهم المص والتنقيح في هذا المقام هو ان الاصحاب تارة يقولون ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز وجنس لها لكونه ماخوذا في تعريف كل منهما ولا يخفى ان هذا الكلام في مقابلة من يقول بان مجرد الاستعمال امارة
للحقيقة ودليل له وعلى هذا لا فرق بين وحدة المعنى وتعدده في عدم كون الاستعمال بنفسه دليلا لها بل السيد ايضا معترف
بذلك اذ لا ينافي كون هذا كون الاستعمال دليلا لها من جهة جعله اصلا يعني الظاهر والغالب لا من جهة قاعدة اخرى
وتارة يقولون ان الاصل كون الاستعمال دليلا للحقيقة وهذا في مقابل من يدعي السالبة الكلية وان الاستعمال لا يكون دليلا
لها لا بنفسه ولا بمعنى كونه اصلا يكن يقول بالتوقف في صورة وحدة المستعمل فيه او بالمجاز وتارة يقولون ان اللفظ
ان اللفظ المستعمل في معنى واحد الاصل فيه الحقيقة لا في صورة تعدد المعنى وهذا المعنى في مقابل السيد ره اذ ذهب الى
اصالة كون الاستعمال دليلا للحقيقة مطلقا حتى في صورة تعدد المعنى ايضا فقد ظهر مما ذكر ان كلا من هذه الاقوال له مقام دون
مقام الاخر ولا منافاة بينهما والمص لما جمع بين الاقوال في مقام واحد وقع المزج والخلط بينهما دمتا قوله المشهور
الاخير هذا ناظر الى قول الاول وهذا لا ينافي في كون المشهور في صورة وحدة المعنى الحمل على الحقيقة من جهة دليل
اخر وفي صورة تعدد المعنى الحكم بكون واحد منها حقيقة والباقي مجازا مع ان هذا ايضا يتوقف على التوقف في مقام
العلم والفقاهة فتدبر ثم يرد على المص انه لا وجه للتفصيل والتفرقة بين صورتي وحدة المعنى وتعدده ان كان
النظر الى مجرد الاستعمال والا فلا وجه للحكم بان المشهور الاخير على الاطلاق وبالجملة عبارة المص هنا لا يخلو عن دغدغة
وتزلزل دمتا قوله ويترتب على ترددهم وهذا المعلوم التفريع ما لا محصل له اذ الكلام فيما اذا انتفى علائم الحقيقة وحصل
العجز عن اعمالها قوله ورد بمنع استلزام ذلك المنع انه لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل
فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز ايضا من فوائد الوضع وهو حاصل مع ان الوضع لفائدة
الاستلزام حصولها اذ لا يترتب ما يقصد من شيء عليه بحسب الاتفاق او لحصول مانع حائل كلفظ الرحمن
والالفاظ المنسلخة عن الزمان على تقدير كونها موضوعة لمعان لم يستعمل فيها اصلا فهو ليس من هذا القبيل
لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في تلك الامثلة كما هو رأي المص بل لا نقطع بكونها في معانيها المستعملة فيها
مجازات لاحتمال النقل بالوضع التخصيصي قوله فيتصور على وجهين ومحصل ما ذكره في طي تلك الوجوه
هو ان المجهول اما هو نفس الوضع كما اذا تعددت المعاني وكان اللفظ حقيقة في احدها ولا يعلم في الباقي فالشك في اصل الوضع او خصوص الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ولكن

برجع الى التوقف

الشك

فی تعیین ذلک فان الوضع فی الجملة معلوم هنا الا ان الجهالة فیه متحقق ایضا بالنسبة الی تعیین الموضوع واما الجهل بالوضع مطلقا فهو
غیر متصور مع استعمال اللفظ اذ اللفظ المهمل لا یجوز استعماله الا تمثیلا ونحوه **قوله** ولا بغیر معین بمعنی انه لا یعلم کونه مستعملا فیه ایضا
ولا کونه معنا حقیقیا فی الجملة کما فی القسم الثانی لان الجهالة بنفس اللفظ ارتفع فرضنا ان ورد ولیس المراد منه اتحاد المعنی المستعمل فیه ان یستعمل
اللفظ فی معنی واحد لا غیر لا حقیقة ولا مجازا حتی یبعد ان وجد مثل ذلک فی اللغة غیر معلوم وانما المراد منه ان یکون المعنی الذی یحتمل
کونه موضوعا له للفظ المستعمل فیه واحدا سواء استعمل فی غیره مجازا او لم یستعمل فی غیره اصلا وهذا کثیر فی اللغة جدا **قوله** فهل
یحکم بمجرد هذا الورود قد وجد فیه کلا الاصلین اعنی الاصل فی الاستعمال الحقیقة وان الاستعمال اعم من الحقیقة والمجاز لان
شرط الجریان الاصل بالمعنی الاول هو العلم بالوضع فی الجملة وشرط الاصل بالمعنی الثانی هو عدم العلم بالمعنی الموضوع له ایضا بعینه وکل
منهما متحقق فی هذا القسم فمقتضی الاصل الاولی هو ان یکون المراد من اللفظ معناه الحقیقی الذی وضع اللفظ
له لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع فی نفس الامر مع وحدة المستعمل فیه یتعین الموضوع له قطعا ولیس هذا
الا مثل ما لو کان المستعمل هو الموضوع له فان قلت العلم بالمراد مقتضی القرینة وهی هذا الاصل اذ مجرد العلم بالوضع لا یستلزم
تعیین المراد بل لا بد من انضمام هذه القاعدة حتی یحکم بتعیین المراد فیلزم توقف اللفظ علی القرینة فی الدلالة علی المعنی
الحقیقی ایضا مثل المجاز قلت هذا لیس من جهة الدلالة بل لرفع الاحتمال الظاهری للمراد کما فی المشترک مع ان کلا من الوضع
والقرینة علامة موجبة العلم بالمراد والسبب فی اجتماعهما فی شیء واحد فان الممتنع توارد العلل لا اجتماع الامارات
ولا یبعد ان هذین الاصلین متنافیان لظاهر القول بان الاصل فی الاستعمال الحقیقة ینافی القول بان الاستعمال اعم الا انا نقول
بعد التعمق ومعرفة حقیقة الحال یرتفع الاشکال فان الاول منهما انما یکون بالنسبة الی الالفاظ التی علم ما وضعت
له واستعملت فیه من غیر بیان ان المستعمل فیه هو الموضوع له او غیره فیحکم بان المستعمل فیه والمراد هو الموضوع له المعلوم
والقاعدة الثانیة انما تکون بالنسبة الی لفظ علم ما استعمل هو فیه ولکن لم یعلم ان الموضوع ما ذا وهو هذا المعنی المستعمل فیه
او غیره ومنها ان الاستعمال اعم من الحقیقة فمراد من استدل بان العرب اذا استعملوا اللفظ فی المعنی الواحد ولا ندری انهم
متجوزون قطعا بانه حقیقة فیه ان حصول القطع فی الصورة الاولی فهو خارج عن محل النزاع لانها انما تکون بعد
العلم بالموضوع لا الجهل بالمستعمل فیه وان کان حصوله فی الصورة الثانیة فهو مصادرة بینة لانه اول المسألة مع انه
قیاس لمعنیین بالمعنی الواحد فاسد لبطلان اصل القیاس فیما فی اللغة خصوصا مع الفارق کما فیما نحن فیه
فان المعنی الواحد لعله ما یمکن اثبات کونه حقیقیا من جهة انه لولاه لزم زیادة الحوادث بخلاف ما قلنا به فانه لا یلزم
فی الا حدوث الوضع فقط واما المعنیین فلا یجری فیهما هذا الاصل ثم هذا مفصل ما اجملناه سابقا **قوله** ولنا فی
انا نعلم وتفصیل الکلام فی تحصیل هذا المقام اذا تعدد المعنی المستعمل فیه اللفظ فلا یخ اما ان یعلم ثبوت الوضع فیه
من الخارج فی الجملة لا من جهة الاستلزام وان الاستعمال لا یتصور بدون الوضع مطلقا ام لا وعلی الاول اما

238

يعلم

ان يعلم انه متحد او متعدد و على كل منهما اما ان يعلم انه عين المستعمل فيه او كونه داخلا في المعاني المستعملة اولم يعلم شيئا
شيئا منهما وعلى الاول حالتان كليهما اما ان يعلم بعينه او اجمالا وعلى الاول من الاول اما ان يعلم كونه لا بشرط او بشرط لا
او بشرط شيء او لم يعلم شيء منها وكذا على الثاني منه وعلى الاول من الثاني اما ان يعلم انه تمام الموضوع له او جزئه او لم يعلم شيء منها
وعلى الاول اما ان يكون الاستعمال في كل منهما بكيفية واحدة ام لا والى غير ذلك اذ قد تتفاوت الاحكام بحسب تلك
الاقسام فلا بد من التامل التام حتى يتضح المرام وينكشف الظلام ويرتفع الغمام اذ لا يظهر الرمز الاقسام من كلام المص قوله
اي ام فرد ويتصور ذلك على قسمين لانه اما ان يعلم ان المعنى الحقيقي هو هذا الكلي ولكن لا يعلم انه هل يصدق على هذا الشيء الجزئي ام لا
بالنسبة الى الجلاب فالشك هنا من جهة جهالة الصدق لا من جهة جهالة المعنى الحقيقي والثاني ان الشك في الفردية من
جهة جهالة المعنى الحقيقي لا الصدق بان لا يعلم ان المعنى الحقيقي هل هو هذا حتى يكون المستعمل فيه فردا من افراده او غيره حتى لا يكون فردا له
واما الصدق فمعلوم والظاهر من كلام المص هو الثاني كما يظهر من المثال الاتي نعم لا يتصور هذا الشك في صورة العلم بالموضوع
له بعينه الا بالمعنى الاول او هي ان المراد ما يقابل الفردية بمعنى غير فرد لا يقال بالحقيقة لان استعمال العام في الخاص قد يكون
مجازا ايضا وايضا عدم الفردية لا يستلزم المجازية كما يشهد به قوله بالنسبة اليه منه قوله والمشهور على التوقف
وفيه ان هذا على تقدير التسليم فيما اذا لم يوجد قدر مشترك بين المستعملين فيهما واما في صورة وجوده وجوده واحتمال كونه
موضوعا له فلا لان بناء المشهور ح ليس على التوقف بل على الحكم بكون الموضوع هو العام لا الخاص لترجيح الحقيقة
المتقدم على المجاز الدائم لان استعمال العام في الخصوص مجاز قد يكون حقيقة بخلاف استعمال الخاص في العام سيما
فيما اذا علم استعمال اللفظ في العام كما في المثال المذكور فيرجع الى صورة العلم بان الموضوع له هو العام فيكون
الفردية ثابتة وكان السيد يلحقها بالحقيقة وكذا المشهور ولا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان فرق في صورة
ثبوت الاستعمال والعلم بعدم الفردية او عدم الاستعمال في القدر المشترك منه قوله اما اذا استعمل لفظ في معنى
وقال في الحاشية يعني لما صدرنا المقالة بقولنا وانا اذا استعمل لفظ في معنى او معان ولم يعلم الموضوع له ثم قسمناه على
اقسام اربعة لا يجري الترديد الى هنا في المقسم في بعضها عرفت ان الترديد ناظر الى مجموع الاقسام لا الى كل واحد منها
فان كون المعنى واحدا لا يتصور في بعض الاول من الوجوه الاربعة ولكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم و
باقي الاقسام لا يمكن التعدد في المستعمل فيه سواء كان معلوما او مجهولا ولا يخفى عليك ايضا ان المراد بالمعنى والمعاني ماذا
وانه ليس تصوير تعدد المعنى منحصرا في الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز بل يتصور التعدد
بالنسبة الى الكلي والفرد وان كان الاستعمال ح هو الاستعمال في نفس الكلي ايضا فالاستعمال
في المعنيين فيه انما يتحقق بتعدد الاعتبارين وقد يحصل التعدد لجهة كون المستعمل فيه نفس الموضوع له مع الاستعمال
فيه ايضا فقد يكون التعدد فيه ايضا اعتبارا انتهى وفيه نظر لان مبنى ما ذكره على كون الوحدة وحدة نفس الامرية

وعلى ٢ اما ان يكون بلية وبين معزاكهر قد مشترك ام لا وعلى الاول اما ان يعلم استعماله فيهما ام لا وعلى الثاني اما ان لا يكون صح

فيما نقلنا سمعت فائدة من النطق
ومقالة جليلة وفائدة عظيمة
وحاصل المقال ان بين الكلام وتعقيب الكلام
وانتم خلو ولا بين تعقيب الكلام وبين الكلام
وانتم جمع كتبت في مداد الزمان
وقت العصر والظهر
والغيبة

حول ٢

الوضع
وعلى ان الامر مستلزم للاستعمال وكل منهما محل اما الاول فلان المراد كونه واحدا بمقتضى التتبع والاستقراء
وهو لا ينافي ثبوت مستعمل فيه آخر في نفس الامر لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود كما اعترف به
المص ايضا سابقا فعلى هذا نقول ان كلا من الاقسام الاربعة يجري في صورة المستعمل فيه ايضا وان قلنا
ان الشك في جميعها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لا بحيث الموضوع له ولا اختصاص له بالوجه الاول اما جريان
الوجه الاول والثاني فظ لان مجرد احتمال التعدد لا ينافي ظهور الوحدة وان كان منافيا للوحدة الواقعية
والا فيتصور وحدة المعنى في الوجه الاول ايضا اذ الشك في ان الموضوع له هل هو هذا او غيره ينافي
الوحدة واعتبار ثبوت الاستعمال في الموضوع فيما عدا الوجه الاول وعدمه فيه مجرد اعتبار وتفكيك
بين الوحدة سلمنا لكن مجرد الاستعمال ايضا كاف في حصول المنافات على مسلك لان عدم ثبوت الاستعمال
غير ثبوت العدم واما الوجه الثالث فلان الشك في الفردية وجودا وعدما لا ينافي تلك الوحدة
واما عدما فلكونه مجازا والمفروض تعدد المستعمل فيه الحقيقي واما وجودا فلكون الاستعمال في الفرد اعم
من الحقيقة والمجاز سلمنا كونه حقيقة لكن هذا نفس الاستعمال في الكلي حال التعدد الاعتباري على ما ذكره
المص انما يجب تعدد الاستعمال لا تعدد المستعمل فيه سلمنا لكن تعدد المستعمل فيه بحسب وضع واحد
غير تعدده بحسب الوضعين والمراد هو الثاني لا الاول والا فيتصور وحدة المستعمل فيه اصلا
لان المستعمل فيه في كل استعمال غيره في استعمال آخر بحسب الاعتبار واما الوجه الرابع فلان المراد كونه
واحدا كونه كذا ظاهرا وهو لا ينافي احتمال كون المستعمل فيه معنا حقيقيا ايضا في الواقع لان احتمال التعدد لا
يستلزم التعدد حقيقة حتى ينافي الوحدة الظاهرة نعم لو ثبت كون المستعمل فيه الحقيقي واحدا في الواقع بشرط
لا لكن لا ينافي ذلك الاحتمال ايضا لان امكان التعدد ايضا ينافي الوحدة الحقيقية هذا كله على تقدير اعتبار وحدة
المستعمل فيه الحقيقي واما اذا فرض وحدة المستعمل فيه مطلقا فالحق كما ذكره لكن يرد عليه ان الوجه الاول
ايضا لا يجري في صورة الوحدة على القول باستلزام المجاز الحقيقة لمجرد الوضع مع ان الوحدة بهذا
المعنى لا يكاد ان توجد في كلام العرب واما الثاني فاما على منع اعتبار الاستعمال في الموضوع له فلان
مجرد الوضع غير مستلزم له وكذا المانع كما يصح اعتبار الاستعمال فلا وجه لجعل مبنى ما عدا الوجه
الوجه الاول على كونه المستعمل فيه وتقرير الوجوه يقتضي ذلك فعلى هذا لا يصح جريان مجموع الوجوه
في صورة وحدة المستعمل فيه ايضا وان اعتبر الوحدة مط وحقيقة والحاصل انه لا وجه لاعتبار كون
الموضوع له مستعملا فيه في بعضها دون البعض بل لا بد اما من اعتباره في جميعها او عدم اعتباره في
واحد منها واما التفصيل المذكور فالتفكيك في غاية الاستبعاد عنه وركيك جدا قوله ويظهر وجهه با

التأمل

الموضوع له هو

بالتأمل وقال في الحاشية وذلك لان قوله الاستعمال اعم وان احتمل الاشتراك المعنوي ولكن قوله المجاز خير من
الاشتراك انما يناسب احتمال الاشتراك اللفظي والتمسك به انما يصح لو تصور ارادة معنى الاشتراك من كلام الحديث والآراء
في نسخ الجميع للخمر وهو خلاف التحقيق بل المفروض انه اشتهر بعيث مراد الاصحاب من اجراء حكم الخمر في الفقاع
مثلا انه فرد من افراد مطلق الخمر وان هذا مشترك معنوي بينها وبين ساير المسكرات لا انه حقيقة في الفقاع
ايضا بوضع على حدة حتى يصح القول في الرد ان المجاز خير من الاشتراك وقوله الاطلاق اعم وان كان ملايما لادعاء اسم
لكن مجرد ذلك غير كاف في دفع الاشكال لان ذيل كلامه صريح في الاشتراك اللفظي وهو ليس مراد القوم واما
المراد من قوله والتمسك به انما يصح فهو ان لفظ الخمر المحكوم عليها بوجوب نسخ الجميع في الاصل مطلق غير مقترن
بالقرينة بعنوان ان المراد منها كل ما يصدق عليها انه مسكر لا فرد دون فرد فلو كان هذا مشتركا لفظيا للزم ارادة معنى المشترك
معا منه وهو خلاف التحقيق مع ان المفروض هو الارادة معنى كل منها لفظ وهو الاصل لا الارادة هذا وذاك معا وحاصله
ان الاشتراك اللفظي مع عدم كونه محتملا راسا لو فرض ولو سلم يلزم خلاف الفرض وانه اجتهاد القول بعموم الاشتراك
بعد الاشتراك اللفظي كما لا يخفى من الفقه وعلى المناقشة فيما ذكره المصنف وتوجيه كلام صاحب المدارك بوجه ان ذلك
ان هذا القائل لم يحمل كلام القوم على الاشتراك اللفظي بمعنى ان لفظ الخمر موضوع تارة للماء المأخوذ من العنب
وتارة للفقاع حتى يرد عليه ما ذكره من انهم بل اراد ان القول بالاشتراك المعنوي كما هو مرادهم وان الخمر اسم للمسكر الكلي يستلزم الاشتراك
اللفظي ايضا والقول بكونه مجازا في هذا المعنى الكلي خير من الاشتراك وذلك لان كونه حقيقة في المسكر المأخوذ من العنب
مسلم عندهم على زعمه وما ادعيت فلو كان حقيقة في القدر المشترك ايضا يلزم الاشتراك اذ الاطلاق على ما هو من العنب
ليس من جهة كونه مسكرا بل من جهة خصوصية زائدة وكونه اسما لها خصوصا مع عدم العلم بكونه اسما لذلك الفرد المخصوص لكن كما يحتمل
كونه اسما للقدر المشترك وكذا يحتمل كونه حقيقة في ذلك الفرد ومجازا في الباقي فالقول بكونه حقيقة في القدر المشترك
يحتمل الاشتراك اللفظي والمجاز خير منه في هذا المحتمل الذي كالمتيقن والحاصل ان هذا القائل لم يحمل كلام الاصحاب
على الاشتراك اللفظي بل قال بالترديد بمعنى ان مرادهم ان كان الاشتراك المعنوي فالاطلاق اعم وان كان اللفظي
فالمجاز خير من الاشتراك كما يظهر هذا من الجمع بين القولين نعم ولو قال انه اراد ان المجاز خير من ذلك الاشتراك
المعنوي ايضا لان القول بالاشتراك لا يستلزم ثبوت ذلك الحكم اعني نسخ الجميع في كل مسكر لاحتمال
كونه مخصوصا بالفرد المخصوص ومن الاحكام المختصة بل الظاهر انه كذلك لكنه وارد في خصوص ما من العنب لا
انه من احكام مطلق المسكر حتى يثبت في كل فرد من افراده فلا اقل من التوقف فلا يجوز
الحكم بثبوته في ساير المسكرات بخلاف ما لو قلنا انه مجاز لانه يقتضي اعتبار المشابهة في الاحكام
الظاهرة وجريان حكم المعنى الحقيقي في المجازي ايضا فلا يتوقف هنا نعم هذا التوجيه وان كان قريبا

القول بام

قائم

من مراد جمهور علمائنا لكنه بعيد وخلاف الظاهر من قوله المذهب جنس الاشتراك اذ هذا القول صريح في اللفظي في اطلاق

ثم اعلم ان ما اورده المحقق يلزم فيه هذا القائل في حمل كلامهم على خلاف الظاهر الا ان الجمع بين القولين غير صحيح اذ

بعد هذا الحمل في المدعى لا منافاة بين القولين اذ كل منهما يناسب الاشتراك اللفظي فيصح جمعهما معا كما لا يخفى

فتأمل قوله والتفهيم هو الوضع وذلك لان الغرض من وضع اللغات واحداثها هو التوصل بها الى افادة الاغراض

وتفهيم المطالب في المحاورات وتحصيل المقاصد المحتاج اليها في الاستعمالات والدلالة على ما في الضمير بسهولة

وصراحة من دون احتياج لتجوز ونصب قرينة واستعارة ولا استعانة بكناية او اشارة وذلك لما لم يحصل الا

بوضع الالفاظ لمعاني مخصوصة فلذا اصطلحوا من التفهيم والتفهم على ما يفيد تلك الاغراض بالالفاظ منفردة

وهو الوضع لذلك لم يحتاج المتكلم في اداء مدعاه الى اكثر من لفظ واحد حتى يفوت ما هو غرضه من افادة مطالبه

بالفور والسرعة ولا يكون الى طلب متوقفا ومتاملا في فهم مراد المتكلم بملاحظة غير الوضع من الدواعي الى رجحه حتى

يحصل التاخير عن الفهم الذي هو ينافي حكمة الوضع والغاية المقصودة منه والقول بان هذا اذا كان وقت الحاجة حين

المخاطب ولم يكن وقت الحاجة متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه حين التكلم فورا وان كان ما يتعلق به غرضه

من العمل متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه والحاجة على قسمين احدهما تفهيم الى طلب وهو المقدم حين

المخاطب ليستعد المخاطب للعمل وتحصيل مقدماته وهذه الحاجة لا تنفك عن الخطاب اصلا والا يلزم اللغو والعبث و

الثاني هو العمل وقد يكون مقصودا بعد الخطاب وقد يكون مطلوبا حين الخطاب والحاصل ان الالفاظ اذا كانت

في ابتداء وضعها منفردة ومجردة عن غير المعاني الحقيقية المتمدة فكان الاصل على ذلك حتى يعلم خلافه فيستصحب بالامر

الثابت في حال العقل او الشرع مع بقاء العلة كذا قيل وفيه نظر لانه ان اراد به ان اللفظ حين الوضع لم يكن مقارنا

للقرينة فالاصل بقائه ففيه ان الموضوع متغير جدا لا فرق ان الالفاظ وتركيبها مع امثالها في المحاورات اذ لا يوجد

لفظ استعمل منفردا في كلام العرب اذ الكلام لا يحصل الا بالتركيب وان اراد ان اللفظ لم يكن مقارنا لغير المعنى الحقيقي

حين الوضع فالاصل بقائه ففيه ان هذا مع انه ينافي ثبوت الوضع النوعي لكل لفظ معارض بان اللفظ لم يكن مستعملا في

معناه الحقيقي حين الوضع فالاصل بقائه فان قلت ان الاستعمال متيقن لكن لا يعلم انه في معناه الحقيقي او المجازي

والمجاز بالمجاز لا يستلزم حدوث شيء لم يكن قبل الان فالاصل عدمه قلت ثبوت التجوز ايضا متيقن لثبوت

الاوضاع النوعية في جميع الالفاظ وثبوت الاستعمال في المعاني المجازية في كل لفظ لان الغالب هو المجاز كما يدعيه ابن

جني نعم ثبوت التجوز الشخصي في كل لفظ غير معلوم لعدم الوضع الشخصي واما اذا علم استعمال اللفظ في غير معناه

الحقيقي في الجملة في احد استعمالاته فلا وجه للتمسك بالاستصحاب في مورد الشك لزوال الموضوع الا ان يقال ان ثبوت

الموضوع التجوز في هذا الاستعمال غير معلوم فالاصل بقاء اللفظ على حاله انفراده لان ثبوت التجوز في نوع الالفاظ

ادني

او فی نوع استعمالات لفظ واحد لا یقتضی ثبوته فی مورد الشک ولا یقال ان اللفظ اذا ثبت التجوز فیه تارة فالاصل بقائه
فی استعمالات اخر لارتفاع الاصل الاول لانا نقول ان الاصل فیما خالف الاصل الاکتفاء بمورد ثبت فیه المخالفة
واما فیما عداه فلا کما قرر فی محله مع ان المجازات متعددة متغایرة فلا وجه لاستصحاب مجاز شخصی
فی سایر المجازات واستصحاب نوعه لا یجدی نفعا والحاصل ان الاوضاع الشخصیة فی الالفاظ متقدمة
والاوضاع النوعیة طارئة لها ومسبوقة علیها لتوقفها علیها دون العکس فما لم یعلم ثبوت الثانی لفظ مخصوص المتبع
هو الاول لان الاصل بقول اولئک المعتبرین مع ان حمل الالفاظ علی حقایقها بعید عن الخطاء وقریب من الانتظام
ورفع الاختلال والاختلاف ولکن لما تشعب الناس وجدوا الناس فی استعمالاتهم للدواعی
الخارجة عن اصل الغرض المتعلق بتفهیم المعانی الحقیقیة الکافیة فی ادارها فی التفهیم من الفصاحة والبلاغة
وعذوبة الکلام التفنن فی العبارات التی هی اغراض زایدة عن اصل اغراض اصلیة التی لابد منها فی
التفهیم والتفهم بخلاف ذلک فانها موقوفة علیها فی اظهار کمال المتکلم ومحسنات الکلام نعم قد یکون
ذکر کلام فصیح ضروریا کالقرآن لیکون معجزة للناس اذ المقصود منها لیس مجرد اظهار کمال المتکلم بل لیکون
دلیلا للهالکین وسبیلا حقا للسالکین فح کانت الفصاحة مطلوبة لابد منها مثل الاغراض الاصلیة
فلذا اخرجوا الالفاظ عن مواضعها لحیرة واسیاق الالفاظ استعمال بالتجوز اعتمادا علی القراین الحالیة
والمقالیة حتی ادعی بذلک الحدوث معان جدیدة للالفاظ مع نقلها معانیها الاصلیة او هجرها فلذا
احتیج الی الاستعانة بالعلایم فی تشخیص الحقیقة والمجاز او الدلالة والقراین قد تکون خفیة وقد
تکون القراین الاحوال التی هی فی معرض التی هی فی معرض الزوال وربما سقطت القراین
وکانت فی مکان الاغفال وقد تختلف بحسب اختلاف الازمنة والامکنة فاضطر الاصولیون
الی تاسیس اصول وقواعد بها تمییز الراجح من المرجوح من المتعارضین من المجازات المخالفات
للاصل لیصرف اللفظ عن المرجوح ویحمل علی الراجح وهذا هو السر فی البحث عن تعارض الاحوال
وترجیح بعضها علی بعض   صور عدیدة وهی حاصلة من اعتبار کل اثنین من الاحوال
الجنس اولا وکل ثلثة منها ثانیا وکل اربعة منها ثالثا ومجموع الخمسة رابعا والحاصل من الاول
عشرة اقسام بعد اسقاط المکررات تعارض الاشتراک مع النقل او التخصیص او الاضمار او المجاز
وتعارض النقل مع المجاز او التخصیص او الاضمار او المجاز وتعارض التخصیص مع الاضمار
او المجاز وتعارض الاضمار مع المجاز والحاصل من الثانی ایضا عشرة اقسام تعارض الاشتراک
مع النقل والتخصیص او الاضمار والمجاز وتعارض النقل مع التخصیص والاضمار والمجاز

وتعارض التخصيص مع الاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار او المجاز وتعارض الاشتراك مع الاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع الاضمار والمجاز والحاصل من الثلاث خمسة اقسام تعارض الاشتراك مع النقل
والتخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار والمجاز والمجموع
خمسة وعشرون قسما والواحد منها كان مكررا في الثنائيات والاثنين في الثلاثيات والثلثة في
الرباعيات ولكن نعد اعتبر تكرارا اللذي اعتبر بسقوطه اعني تكرار الاثنين معا والثلثة جميعا وهكذا فتامل
من دون ان اللفظ هذا اذا كان التعارض بينهما بالنظر الى لفظ واحد كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة اذ يدور الامر
في لفظ الصلوة بين كونه منقولا من المعنى اللغوي الى المعنى المستحدث الشرعي وبين كونه مجازا فيه وقد يقع التعارض بينهما بالنظر
الى لفظين في كلامين وقد يحصل التعارض بين المادة والهيئة كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات
فان المسارعة والاستباق يقتضيان كون المامور بالمسارعة اليه موسعا ومقتضى الصيغة كون كل منهما واجبا فلا بد
اما من حمل الصيغة على الندب او حمل على معنى بادروا او معنى مجازي لهما ومن هنا يظهر انه قد يتصور التعارض بين فردين
من نوع واحد كالمجازين كما في المثال المذكور وكذا بين فردين من الاشتراك عند النقل وغيرهما ولكن لما لم يتصور ان ادعى
رجحان احدهما على الاخر بعد ملاحظة التعارض والتكافؤ بينهما حتى يبحث عنه اقتصروا على بيان تعارض النوعين لتحقق وجه الرجحان
فيما يتعين بينهما والحاصل ان الغرض الاصلي هو بيان ان ايهما راجح واي منهما مرجوح وهذا لا يتصور في صورة تعارض الفردين
بل المرجح حينئذ القرينة اذ الترجيح ارجح من الاشتراك والمراد به اشتراك اللفظي واما المعنوي فهو ارجح من المجاز مطلقا من وجوه
الاول ان القول بالاشتراك المعنوي لا يوجب الا وجود وضع واحد بخلاف القول بالحقيقة والمجاز فان قلت ان
على العكس لاستلزام الاول ثلث من الوضع والمجاز بخلاف الثاني فانه لا يقتضي الا وضعا من الحقيقة والمجاز قلت
سلمنا لكن هذا اذا كان استعمال الكلي في الفرد بمعنى ان خصوصه ثابت فيه بالكلي مجازا كما قرروا والتحقيق ان الكلي اذا استعمل في الفرد
فهو من قبيل التقييد وهو اولى من المجاز وان كثر ذلك وكان المجاز واحدا لانه اقرب من الحقيقة الى المجاز الصرف
الصرف لكون الفرد مركبا من المعنى الحقيقي وغيره وهو التشخص بخلاف المجاز بل هو اقرب بحسب الاستعمال ايضا اذ الغالب
في الالفاظ الموضوعة لمعان كلية الاستعمال في الافراد على سبيل التقييد كما يظهر من التتبع والاستقراء وان امكن
استعماله بغير التقييد ايضا كما اذا اطلق لفظ الكلي ويراد به نفس الموجود الى وجوده عن اعتبار وجود هذا الكلي في ضمنه او
نفس التشخص او غيرها ولكن غالب استعماله بعنوان التقييد لا غير او نقول ان تلك الالفاظ مستعملة غالبا في الافراد
تقييدا واستعمالها في المعاني المجازية او نقول ان التقييد في المطلقات اغلب من المجاز في المطلق اذ ما من مطلق الا وقد
قيد في الجملة والثالث ان الاشتراك ابعد من الحقيقة لكونه مستلزما للاجمال عند التجرد عن القرينة بخلاف الثاني

من المجاز الى الحقيقة

حواشيه

فانه

فانه يحمل على الحقيقة خاصة والثاني ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعاني التي بينها قدر مشترك قريب هو وضعها
لذلك المعنى المشترك لا لاحد بخصوصه كما ذكرنا مجاز في الباقي واني مسلم ان اكثر المجازات مستلزمة للتقييد دون العكس مثلا
لفظ الاسد الذي يستعمل في الرجل الشجاع يستعمل في غيره فاصل من فسر اراده على سبيل التقييد كزيد وكذا سائر المجازات
والاستعارات والتشبيه البليغ نحو زيد اسد لان حقيقة الكلام فيه ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى
الشجاعة وليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان الظاهر من الكلام الموضوع فرد من المحمول حقيقة وههنا
ليس كذلك نعم لو استعمل لفظ موضوع لمعنى جزئي آخر مجازا فهو لا يستلزم التقييد لكن الغالب في المجازات هو كونها
التقييد فيكون التقييد اصلا بالنسبة الى سائر المجازات لتوقفها عليه دون العكس فتامل والاوسعية يعني
ان المجاز له انواع عديدة وفيه ان هذا مسلم نوعا واما في مورد التعارض فلا اذ قد لا يتصور فيه الا نوع واحد
دون الآخر فوسعة المجاز نوعا غير كافية ويحتمل ان يراد بالاوسعية ان لكل لفظ له مجازات كثيرة وان كانت من نوع واحد بخلاف المعاني
الحقيقية فانها ليست بهذه المثابة في التوسع وان قلنا بالاشتراك بالنسبة الى اكثر من المعنيين ايضا وفيها ايضا ان هذا انما هو بحسب
النوع واما في لفظ مخصوص شك في كونه حقيقة او مجازا فلا لان هذا التشكيك بالنسبة الى معنى واحد لا يجري والاوسعية اللفظ
بحسب نوع المجازات في نوع الاستعمالات لا ينفع في مورد البحث فلا ينفع الى الغلبة والكثرة لانها ايضا وجه آخر للرجحانية
لان الغلبة النوعية كافية فيما ذكرنا موجبة للرجحانية بخلاف الاوسعية النوعية بمعنى كثرة الورود اذ قد يكون اللفظ كثير الاستعمال في معنى
قليل الوجود والمناط هو كثرة الاستعمال لا مجرد كثرة الورود وان كان هذا ايضا موجبا للترجيح بحسب الاعتبار لكن لا يعتني به ما لم يكن
كاشفا عن غلبة الاستعمال ومشابهها الآن نعم ان هذا اقرب الى غرض الواضع وحكمة الوضع فما ليس باوسع ويمكن توجيه كلامه
بان المجاز له غلبتين بحسب الاستعمال الاولى غلبة استعمال اللفظ في معنى المجاز وان كان واحدا بالنسبة الى الاشتراك
يعني ان الاشتراك في الاستعمالات اللغوية والعرفية قليل بالنسبة الى المجاز والثانية ان المجازات كثيرة شخصا ونوعا مع غلبة
استعمال اللفظ فيها والغلبة في الاول شخصية وفي الثانية نوعية ويحتمل ان يكون قوله والاوسعية عطفا تفسيريا للغلبة
لكثرته سلمنا كونه وجها على حدة لكنه معارض باوسعية الكلام بحسب الاشتراك اذ يصح منه الاشتقاق بالمعنيين والمجاز قد لا يشتق
منه وايضا يصح مع المشترك التجوز في المعنيين ويحصل الفائدة المطلوبة من المجاز فيتسع الكلام بخلاف المجاز فانه لا يصح فيه ذلك
والاوسعية المشترك بحسب الاستعمال وكونه مطردا وعدم الاضطراب فيه بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ويمكن الفرق بينهما بان
الاوسعية في الاشتراك بالنسبة الى امر خارج لا بالنسبة الى اللفظ نفسه بخلاف المجاز فان الاوسعية بنفسه لا انه سبب للاوسعية
امر آخر مع ان الوجه الثاني مؤيد لاوسعية المجاز كما لا يخفى لتوقفه عليه الا وفيه ان لفظ ابدا ان كان قيدا للنفي و
تاكيدا له بمعنى انه لا يتوقف في المجاز اصلا فهو ممنوع اذ المجاز ايضا قد يتوقف فيه كالمجاز المشهور فيما اذا لم يعلم الى
عدم رجحان المجاز على الحقيقة او حكم على قول من يقول بالتوقف فيه وكذا فيما اذا استعمل اللفظ ولم يعلم انه اي المعنيين هو المراد فعلى القول بان المجاز اولى عم

يحكم بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر كما عليه المشهور فلا بد في تعيين المعنى الحقيقي من الرجوع الى العلايم
ومع العجز عنها فلا بد من التوقف فظهر من ذلك ان مجرد ظهور اللفظ عن القرينة لا يقتضي الحمل على المعنى الحقيقي المعين
بل قد يتوقف في المجاز ايضا كما بينا وايضا قد يتوقف في ذلك بالنظر الى تعارض المجازين كما يتوقف في المشترك
بالنسبة الى تعارض المعنيين الحقيقيين وان كان قيدا للنفي يعني ان التوقف وان وقع فيه ايضا في بعض
الموارد لكنه ليس بلازم دائما كما في المشترك فانه ان المشترك ايضا قد لا يتوقف فيه مع عدم القرينة ايضا كما اذا كان
اللفظ مشتركا بين المعنيين الذين يحتاج احدهما الى القرينة وجودية دون الآخر كاللام فانه مشترك بين الجنس والعهد على احد
القولين فيه وحيث لا عهد فهو محمول على الجنس ولا يحتاج تعيين ذلك الى قرينة وجودية لانه اذا خلى عن قرينة العهدية
فيتوقف فيه فان قلت مع عدم هذه القرينة يتوقف ايضا ولا يحكم بتعيين معنى آخر لاحتمال ارادة المعنيين معا كما قال به
بعض قلت هذا اذا لم يكن بينهما تناقضا واما مع كونهما نقيضين كما في الفرد فلا يتصور هذا الاحتمال لامتناع لامتناع
اجتماع النقيضين مع ان من قال بان عدم ذكر قرينة كل من معاني المشترك قرينة على ارادة الجميع قيل فيما اذا
لم يكن عدم قرينة احد المعنيين قرينة للآخر لا مطلقا اذ لا وجه للقول بارادة الجميع مع وجود قرينة احدهما ولا يخفى ان القرينة
في المثال المذكور وان كانت عدمية لكنه داخل في سلك ذكر القرينة وخارج عن موضوع المقصود لان مراده من التوقف انما
هو فيما اذا لم يوجد قرينة اصلا لا وجودية ولا عدمية فلا يرد عليه شيء لانا نقول اولا ان هذا منقوض بالمجاز لان عدم ذكر
قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى الحقيقي فلو كان هذا من اقسام القرائن المعتبرة في المجاز لما صح التفرقة بين الحقيقة
والمجاز بان الثاني يحتاج الى القرينة دون الاول والثاني باطل وكذا المقدم والقول بان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي
ليس بقرينة عدم قرينة المجاز بل لاصالة الحقيقة وظهور معنى الحقيقي بخلاف ذلك في المشترك مدفوع بان المشترك
ايضا اذا اشتهر في احد المعنيين المتناقضين وغلب استعماله فيه يحمل عليه ايضا من جهة هذه الغلبة لا من
ان عدم القرينة لاحدهما قرينة عليه مع ان اصالة الحقيقة مشروطة بعدم ظهور القرينة للمجاز اذ لا يعنون
هذا الاصل في كتبهم فلهم مدخلية ايضا في هذا الاصل وان كان القيد خارجا لكن التقييد داخل الا ان
يقال ان تحقق هذا الاصل في حال عدم القرينة مشروط بعدمها وثانيا ان الكلام في عدم القرينة قرينة وجودية
لان القرينة العدمية في حكم العدم نعم يمكن توجيه كلامهم بان الغالب في المشتركات هو التوقف مع
عدم القرينة بخلاف المجاز اذ الغالب فيه هو الحمل على الحقيقة مع عدم القرينة لا رادة المجاز المشهور ونقله
بعضهم فتم سواء ايضا يمكن ان يقال في وجه رجحانية المجاز ان القول به لا يستلزم الا وجود القرينة بالنسبة
الى المعنى المجازي فقط بخلاف الاشتراك فانه يستلزم الاثنين فالاصل عدم الزيادة مع ان اللفظ
لم يكن مجملا بالنسبة الى معنى آخر حقيقي فلو قلنا بالاشتراك للزم الاجمال بالنسبة الى ذلك فالاصل عدم

الاجمال

ودليلهم ان مراد المعترض نفي التوقف
في المجاز من جهة المجازية مع قطع النظر عن العوارض
الاخر الموجبة للتوقف كما هو الشهرة وكذا
المراد من التوقف في المشترك
من حيث الاشتراك ولا
يتوقف ذلك بامر خارج منه

الاجمال بخلاف القول بعدم المجاز فانه لا يستلزم الاجمال فان قلت ان المجاز مستلزم لوجود حوادث كثيرة من الوضع
من الوضع والعلاقة وملاحظتها والقرينة بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضع فقط والاحتياج الى القرينة انما هو لتعيين المراد لا
للدلالة مع ان القرينة في المجاز لا بد ان تكون صارفة بخلافها في المشترك فان الاصل عدم الصرف مع ان مقتضى اصالة الحقيقة هو
الاشتراك ولذا احتفظ بها بصورة وحدة المستعمل فيه مع ان الحقيقة بالذات اولى من المجاز لاستلزامها لها دون العكس فهي مقدم بالذات
عليه مع ان المؤانسة بين اللفظ والمعنى الحقيقي اقوى منها في المجاز فان استعماله في المعنى المجازي من باب الاستعارة والعارية ليست كالذاتية قلت هذا معارض بوضع الشخصي المستلزم
لحوادث كثيرة الوضع مع ملاحظة تشخص اللفظ كحكم المعنى والاختصاص بخلاف الوضع النوعي فلا يستلزم شيء منها بحسب الوضع فيلزم التعارض بين الحوادث التي تتحقق في الحقيقة في الوضع وبين
الحوادث التي تتحقق في المجاز حين الاستعمال تقتضي تأخر الحادث هو تقديم المجاز والحوادث وان كثرت في الاستعمال لكنها ليست
الوضع الشخصي في القوة لانها متعددة غير ملازمة بخلاف ذلك واما انه يجب ان يكون القرينة صارفة في المشترك ايضا على القول بعدم جواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فح لا فرق بينهما واما حديث اصالة الحقيقة انما هي في تعيين الظهور والطلب وهو منتف في صورة
تعدد المستعمل فيه بل الغالب هنا هو المجاز لندرة المشترك سلمنا كون الحقيقة اصلا ايضا لكنها هو الحقيقة المختصة لا المشتركة مع
ان ذلك من قبيل اثبات اللغة بالتراجيح العقلية وهي باطل مع ان التمسك باصالة عدم الحوادث هنا لا وجه له في امثال ما نحن فيه
لانا نعلم حصول الاستعمال وحدوثه سواء كان حادثا واحدا او متعددا ولكنا لا نعلم انه حقيقة او مجاز ولا مرجح للحوادث انما
الاصل عدم التعدد لكونه مستلزما لزيادة الحوادث لانه قد حصل حادث يقينا سواء كان زائدا او ناقصا نعم لو لم يحصل شيء اصلا
وشك في حدوثه نعم التمسك بذلك الاصل كما ان شك في الاستعمال وكذا اذا حصل شيء تدريجي الوجود فح ايضا يمكن التمسك
بهذا الاصل في دفع الزيادة واما فيما حصل شيء دفعي ولم يعلم انه هل هو يوصف الزيادة او النقصان فلا يجري ذلك
منه وقيد من حيث الابعدية عن الخطاء بعد ان غرض المتكلم من الكلام هو افادة مطلبه للمخاطب وفهم ما اراده وربما
يلزم المخالفة عن ذلك في المجاز لحمله اللفظ على غير ما قصد منه فيلزم غرضه وكذا يلزم خلاف حكمة الوضع من الاختلال
وعدم السهولة بخلاف المشترك فانه مع عدم القرينة على شيء حتى يلزم الخطاء وفيه ان هذا معارض لاستلزام التوقف ايضا
فوات مراد المتكلم اعني الارادة وتفهيم مطلبه فورا مع ان هذا الوجه لا يجري في الالفاظ الشرعية ولا ثمرة له فيها لانهم
متفقون على ان اللفظ الخالي عن القرينة محمول على الحقيقة لاصالة الحقيقة نظرا الى ابتناء الحمل على ذلك مع انهم صرحوا
بعدم مضرة مخالفته لنفس الامر بعد ان المراد وان كان في الواقع هو المعنى المجازي لكن لا بأس مع ذلك ايضا من حمله على
الحقيقة فلو كان مجرد فوات غرض المتكلم والواضع مضرا في المجاز لما جاز حمله على الحقيقة مع عدم القرينة فالالتزام بط	٢ احتمال
وكذا الملزوم نعم هذا القدر بعد المضرة اعني فوات المراد مسلم لكن ذلك غير المضر الشرعي اللهم الا ان يقال ان الغرض انما
هو بيان مجرد وجه الرجحانية بحسب الاقربية الى غرض الواضع والابعدية عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الى رجحه
وهذا لا ينافي في بنائهم العمل على خلاف ذلك فتأمل	والاشتراك ارجح من النقل وذلك كما اذا كان اللفظ معنى

فوات

[illegible]

فلا كلام فيه وانت خبير بانه لان اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات وعلى القول بعدم ثبوتها
يكون حقيقة في المعنى اللغوي ومجازا في المعنى الشرعي ولا احتمال للاشتراك اصلا مع ان الاشتراك انما هو يتحقق من وضعين
ابتداء او وضع واحد بوضعين كذلك ولا سبيل على الثاني لتعدد الواضع وكذا الاول لان استعمال الشارع لفظ الصلاة في المعنى المستحدث
الشرعي ليس ابتداء بل بمناسبة للمعنى اللغوي ثم اعلم ان هجر المعنى الاول في النقل انما هو يتصور فيما اذا كان حدوث المعنى الثاني في
في العرف العام وما كان بكثرة الاستعمال مجازا واشتهاره حتى يهجر الاول ويختص بالثاني فان يسلك اهله للنقل ظاهر
واما اذا كان باصطلاح خاص من شرع وغيره فلا يهجر الاول وكونه حقيقة في الثاني عندهم لا ينافي تخصيصه به حتى يكون
استعمالهم للفظ في الاول مجازا لان التخصيص غير الاختصاص والتخصيص في باب النقل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى على التعاقب وذلك
لثبوت استعمالات كثيرة في البين هذا والمراد منه لا مجرد التعاقب الزماني او حدوث الاشتراك ايضا لان كان كل واحد الوضعين في زمان واحد الا بنسبة
الوضعين وحاصل ما ذكر ان النقل يستلزم وجود حوادث كثيرة من الاستعمالات المتعاقبة فالاصل عدمها لانه مستلزم للتوافق
والاصل عدمه اذ لا وجه له اصلا بل الامر بالعكس لاصالة تأخر الحادث وشيخ الواضع بين ان الاصل عدم الهجر وبقاء المعنى الاول في كونه حقيقة ومرجع
ذلك الى الاستصحاب يبانيه عدم الحادث مع ان النقل يتحقق بملاحظة المناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه والاصل عدمها والقول بان النقل ارجح من
الاشتراك لكونه افيد لعدم التوقف فيه وكونه غير مقتضيا لوجود القرينة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للقرينتين معا لان الاصل
عدم الزائد مع ان الاصل عدم الاحتمال ايضا للجوع بان هذا كله لا يقاوم وحدها ما ذكرنا في المشترك وفيه عن الجميع سلمنا التعارض لكن الغالب
في الالفاظ هو الاشتراك ومجرد هذه الغلبة كافية وان لم يكن وجه رجحانية اخر بل العمدة هو ذلك اذ لولا هذا لما اعتبر ساير الوجوه وبالعكس
قوله والاضمار ارجح من الاشتراك ومثلوا لذلك بقوله ففي الخمس من الابل شاة اذ لا يمكن حمل على حقيقة اعني الظرفية من غير تصرف فيه اذ لا معنى لكون الخمس
من الابل ظرفا للشاة اذ لا بد من المناسبة والملابسة بين الظرف والمظروف بل لا معنى لنفس الظرفية هنا فيجب ان يتصرف فيه ويحمل على خلاف الظاهر
اما بالحمل على السببية كما عليه الكوفيون حتى يستلزم الاشتراك بينها وبين الظرفية والمعنى ثبت ان شاة بسبب الخمس او بمقابلته في الدنيا الا [illegible] على الظرفية
والتصرف بتقدير المضاف اعني المقدار فالمعنى ثبت مقدار شاة فيدور الامر بين الاشتراك والاضمار والثاني اولى لكونه اولى من المجاز الذي هو اولى
من الاشتراك وفيه ان الاشتراك غير لازم منه لكون الجار مجازا في السببية كما عليه البصريون مع ان المتبادر منه هو الظرفية ورب مثلوا له بقوله تعالى واسأل
القرية لاحتمال عروض الاشتراك للقرية بين السكان والمساكن لانا رأينا استعمالها في السكان كثيرا كقوله تعالى اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا وقوله تعالى وكم قصمنا
من قرية وان كان الاصل فيها المساكن كما تطلق الجامعة من عرفنا عليهم كما يقال احرقت الجامعة او قلت نضر مساكنها فيحتمل ارادة السكان على الاشتراك
وان الاصل فيه ايضا هو السكان او يحتمل ان يكون مبنيا على حذف وتقدير المضاف اي اهل القرية [illegible] ساكن الجامعة وعلى احتمال التجوز فيدور الدوران
بين ثلثة احوال الاشتراك والمجاز والاضمار لكن الظاهر انه ليس بمشترك بل الغاية انه اذا استعمل الاول في السكان [illegible] والثاني في الساكن كان مجازا [illegible] مع ان اللغة
لا تثبت لمجرد الاحتمال والتخصيص ارجح من الاشتراك وقد استشهد التمثيل لذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وذلك لان النكاح في اللغة
حقيقة في الوطء صار حقيقة شرعية في العقد حتى انه لم يستعمل في الكتاب في المعنى اللغوي الا في موضع واحد وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل في هذه ايضا استعمل في

العقد

في العقد واشتراط الوطء في المحلل انما هو من دليل آخر عليه فالآية تدل على تحريم معقودة الأب سواء كان العقد
صحيحا او فاسدا لكن خرج الفاسد بالاجماع فيلزم التخصيص مع احتمال كونه مشتركا بين العقد والوطء لان
مجرد كونه حقيقة شرعية في العقد لا يقتضي ثبوت النقل مع احتمال الاشتراك مع ان الاصل عدم النقل فلا
تدل على تحريم ما عقد عليه الاب لمكان الاجمال بسبب الاشتراك فيدور الامر بين التخصيص والاشتراك
ونحن لم نقل بثبوت الاشتراك هنا حتى يقال انه لا يكون الا بالنقل لانه لغة وهي لا تثبت الا بالنقل
بل مجرد احتمال الاشتراك يكفي لنا في عدم حملها على تحريم معقودته لحصول الاجمال بذلك فيها فلا بد من
التوقف في حملها على التحريم لكن التخصيص اولى سيما هذا التخصيص الذي دل عليه الاجماع وانت خبير بان هذا
في الحقيقة هو الدوران بين الاشتراك والنقل اذ التخصيص فرع ثبوت النقل لانه ما لم يتعين ارادة
ذلك المعنى الشرعي من العقد لا يحتاج الى التخصيص وهذا ايضا لا يتصور الا بحمل المعنى اللغوي لانه مع احتمال
ارادة المعنى اللغوي او الاشتراك لا يحتاج الى ارادة المعنى الشرعي حتى يخصص بل الظاهر انه لا دوران في الآية اصلا
اذ لا يخلو اما ان نقول بثبوت الحقيقة الشرعية سواء كان ذلك من باب النقل او الاشتراك او لم نقل به وعلى
الاول فيتعين المعنى الشرعي مع جهلنا بان احتمال الاشتراك لما قرر في محله من لزوم حمل اللفظ على اصطلاح من تكلم
به فلا بد من التخصيص وعلى الثاني فيتعين المعنى اللغوي لعدم القرينة الدالة على ارادة المعنى الشرعي ولو
قلنا بالمجاز المشهور لكثرة استعماله في العقد في كلام الشارع فيرجع الامر الى الشق الاول وايا ما كان لا
دوران في المقام بل الاولى في التمثيل له هو ان يقال ان اللفظ الدال على العموم الحقيقي اللغوي مثل الجمع المحلى المستعمل في
العموم العرفي يحتمل انه يكون هذا من باب التخصيص ويحتمل كونه مشتركا بين العمومين كما هو احد الاقوال
في صيغ العموم كما في قولك جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده ولكن الظاهر هو التخصيص لغلبته وشيوعه حتى
ما من عام الا وقد خص نعم لا ثمرة في الترجيح هنا لتعين العموم العرفي سواء قلنا بالتخصيص او الاشتراك لانه
المتبادر من اللفظ فالقول بالاشتراك لا يوجب الاجمال حتى يظهر به الثمرة مع انه لا فرق بينهما على القول بالاجمال
ايضا اذ الاشتراك كما يقتضي الاجمال كذلك التخصيص بعينه بحيث لو لم نقل بكونه مقتضيا للتعيين فلا
اقل من كونه موجبا للاجمال مع ان التخصيص قد يعلم اجمالا فيحصل الاجمال بالنسبة الى ما اريد
خروجه من العام وهذا غير ذلك الاجمال لكنه ليس دائميا كما في المشترك بناء على ما ذكره الملا في الاظهار
الى اتفاق اهل اللسان هذا اذا قلنا بلزوم ذلك في ثبوت النقل واما لو قلنا بحصوله بالتعيين ايضا

او بالتعيين فهو اولى لكن اذا كان هذا بالنسبة الى اصطلاح خاص فلا يحتاج الى الاتفاق في ثبوته هذا كما اذا استعمل
اللفظ في غير معناه المعروف مع وجود العلاقة وظهور علائم الهجر فالظاهر الحكم بالمجازية وان بلغ الى اعلى مراتب
الشهرة لان المجاز هو الاصل حتى يعلم النقل ويتحقق الهجر كما في الالفاظ الشرعية وقد يتصور الاشتراك مع الارادة
كما اذا توقف صحة الكلام على احد الامرين تجوز في مقام ونقل في مقام آخر وفرض ان المعنى يختلف باختلافهما
وللاديب فرجحان التجوز ههنا اظهر لان اقصى ما فيه ان يتجوز المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه واين هذا
من دعوى انتقال اللفظ عن حقيقته وهجره وصيرورته حقيقة في معنى آخر   ترجيح الاضمار عليه كما في قوله تعالى
وحرم الربوا لان الربوا في اللغة بمعنى الزيادة فيحتمل ان يكون باقيا على ما كان وان المراد وحرم اخذ الزيادة ولا
اثم في العقد فعقد دار الامر في الاية الشريفة بين النقل والاضمار لكن هنا شيء وهو انه على الثاني لو
قيل حرمة الميتة حقيقة عرفية في تحريم التناول فلا حاجة الى الاضمار فيرجع الى الدوران بين نقلين
احدهما في العرف متعلق بالتركيب والثاني في الشرع متعلق بالكلمة كما لا يخفى   والتخصيص يرجح على النقل
كلفظ العام المستعمل في بعض ما يتناوله في اصطلاح جديد فيحتمل ان يكون علم انه ملك خصوصه فانه مما
يعتبر اذ يدل من حيث انه صار عرفيا ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان وعلم ذلك الخصوص من ادلة خارجية وهو
التخصيص وذلك كلفظ البيع كان فيما يعم الجامع للاركان والشرائط ثم بسوغه الشرع ولو غرة على السببية والتأثير
حيث قال احل الله البيع وحرم الربوا ولكن بشرائط فلم يعلم نقله الى الجامع لها او انه على ما كان واخرج غير
الجامع عن الحكم المذكور بالدليل ولو لا الترجيح ونظر الثمرة فيما تردد في خروجه عن الحكم فيدخل على التناول
الاول واذا كان التخصيص راجحا على الاشتراك بل على المجاز فضلا عن النقل   والتخصيص يرجح على المجاز كما
اذا توقف صحة الكلام على احدهما دون مقامين والتخصيص اولى وان كان ضربا من المجاز لشدة شيوعه
حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد اشتهر التمثيل له بقوله تعالى واقتلوا المشركين للاتفاق على اختصاص الحكم
بمن عدا اهل الذمة مع اشتراك الكل فاما ان يكون قد استعمل الاسم في خصوص الحقيقة مجازا او انه على حقيقته اعني
من اتصف بالاشتراك ولكن دل الدليل على استثناء اهل الذمة منهم وهذا خلاف ما اشتهر عندهم من
ان العام المخصص مجاز في الباقي فان المجاز يكون بالتخصيص دون العكس ولا ينفك احدهما عن الآخر
فلا معنى للترجيح ثم يمكن ان يقال انه مستعمل في تمام معناه والتحقيق في الخصوص ما مر انه ان كان تردد
فبين الحقيقة الشرعية والتخصيص والظاهر انه حقيقة في غير اهل الذمة للتبادر وفي حكم التخصيص التقييد

كما

كما تقول اشترى لنا لحما وانت انما تطلب لحم البقر فيحتمل ان يكون هذا الاستعمال في خصوص ذلك مجازا والتخصيص
ارجح من الاضمار كما في قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وذلك لانه يجوز ان يكون ارادة الحقيقة
بناء على انه اسم للصحيحة او نفي الصحة مجازا بناء على انه اسم للطبيعة من حيث هي وحمل عليه عند امتناع ارادة
الحقيقة لانه اقرب المجازات اليها واياما كان فيحتاج في اخراج التطوع المجمع على صحته في عدم التبييت
اعتبار التخصيص ويكون فيه دلالة على وجوب التبييت في الفرض ويجوز ان يكون مراده نفي الكمال بتقدير
الوصف اي لا صيام كامل وح فلا دلالة على وجوب التبييت ولا يحتاج الى اعتبار التخصيص فقد دار
الامر فيه بين التخصيص والاضمار والمشهور انهما بمنزلة واحدة وقد يرجح التخصيص لمكان الغلبة
الا ان يقال ان الاضمار هو الظاهر في امثال ذلك وههنا صورة اخرى من التعارض وهي بين النسخ والتخصيص
كان يقول اولا اقتلوا المشركين ثم يقول بعد مضي زمان يسع العمل لا تقتلوا اهل الذمة فيحتمل ان يكون التكليف
اولا على قتل كل مشرك ثم نسخ ذلك في جنب اهل الذمة ويحتمل ان يكون مراده من العام ما عدا اهل الذمة
لكن ابان مراده بالنهي ثانيا فيكون تخصيصا وغاية ما يلزم هو تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز
في كل تخصيص ورد بعد العموم كما تقول اعط العلماء ثم تقول في مجلس آخر لا تعط زيدا فلانا غير ان الظاهر
عرفا مع الفصل هو النسخ والبدا ومع الوصل التخصيص والراجح فيما وقع منه في كلام الشارع هو التخصيص
لغلبته وقلة النسخ بل هو المتعين لان النسخ لا يثبت بلا احتمال بل بالقطع وصورة اخرى من التعارض
بين الحقيقة العرفية واللغوية كالسيف فيما بين اهل العمد الى الحمايل والحلية وان كان في اللغة هو النصل
ولا ريب في تقديم العرفية في خطابات الشرعية وغيرها كالوصية فيخص قولهم تكره التفرقة بين الام وولدها
بالانسان دون ساير الحيوان وتنزل الوصية بالسيف على ما بيناه من العمد والحمايل والحلية واما العرفية
التي يشك في سبقها فالمقدم هو اللغوية استصحابا لانه اذا لم يعرف لها في اللغة معنى امكن اثباته في اللغة
باصالة عدم النقل وثالثها هو الدوران بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وذلك كان يشتهر اللفظ في
التجوز به عن معنى ويقل استعماله في حقيقته ولكن لم يبلغ الحال الى حد الهجر بحيث يكون المعنى المجازي متبادرا
من اللفظ وههنا خلاف يقدم بعضهم الحقيقة وبعضهم المجاز ويتوقف الآخرون ولكل منها وجه والظاهر
هو القول الثاني كما لا يخفى على المتامل ولنذكر ما ذكرنا من معارض هذا الى التفاصيل التي
ذكرناها فتدبر وحاصل الغرض اعلم ان الوجوه المذكورة في الاولوية مختلفة لو عاينا ان بعضها يدل
على الرجحان وعدمه من حيث الموافقة للاصل والمخالفة له وبعضها من حيث الاقربية الى حكمة
الوضع والابعدية عنها والآخر من حيث كونه موجبا لحسن الكلام وعدمه وبعضها من حيث الغلبة

وعدمها وغيرهما من الوجوه المذكورة ولا يخفى انه لا اعتبار من تلك الأولويات الا بما له دليل واذن من جانب الواضع
اذ اثبات اللغات لا يكون بالترجيح وكان اثبات نفس الحقيقة والمجاز توقيفية وكذا تعيين المراد
من اللفظ والحكم بان المستعمل فيه هو هذا دون ذاك اذ نفس الترجيح ايضا لا بد فيه اذن من الواضع بالنقل
اذ الألفاظ الموضوعة كلها منسوبة الى الواضع ولا يصح التصرف فيها بوجه من الوجوه الا باذن صاحبها
مع ان الأصل عدم التصرف لان تعيين المراد من المجازية والاشتراك ايضا تجويز تصرف فكلما له مدخلية
زيادة في حكم الوضع اعني الافادة ولو المخصوص بالارادة والدلالة لا لمجرد كون الشيء راجحا عن شيء في نفسه او
من جهة لا يقتضي كونه كذا عند الواضع ايضا بل لا بد من اعتبار ما هو راجح في نظره لا في نظر الغير الا ان يكون
كاشفا فعلى هذا القول انه لا يعتبر من تلك الوجوه ولا دليل لحجيته الا ما اعتبره اهل اللسان في محاوراتهم فانه
لانه كاشف عن اذن الواضع كالنقل مثل ما ذكرنا سابقا في مبحث العلائق فان قلت ان كلامنا في تشخيص
المراد من وصف المجازية والنقل والتخصيص فلا بد من اعتبار ما هو راجح عند المتكلم لان الارادة صفة
المتكلم لا الواضع وكان يجب حمل اللفظ على ارادة المتكلم من المعاني وكذا يجب حمله على ما اراده من اوصاف
اللفظ كالحقيقة والمجاز وغيرهما فلا وجه للاعتبار للاولوية بالنسبة الى الواضع والوضع بل يجب اعتبارها
بالنسبة الى المتكلم والاستعمال لذلك لان تعدد الاحتمال حين تعارض الاحوال انما هو في مورد الاستعمال
قلت سلمنا ذلك لكن المتكلم ايضا لا بد له من اعتبار ما هو ارجح واولى بحسب حكمة الواضع وكلامه لا بد
الواضع لان المتكلم كما يحتاج الى الاذن من الواضع في الاستعمال وكذا يحتاج الى الاذن في
الترجيح اذ لا يجوز له اعتبار ما له رجحان ما باي وجه كان ومجرد الاذن النوعي غير كاف بل لا بد
من ثبوت الاذن في خصوص الاستعمالات وان وصل هذا الاذن بالنوع والاجمال والحاصل
انه لا يختار المتكلم العاقل فضلا عن الحكيم حين الاستعمال من اللفظ الا ما هو اولى وارجح بحسب ان
له مزيد دخل في تحقق حكمة الوضع ومجرد الاولوية الاعتبارية التي لا مدخل لها في حكمة الوضع
والاستعمال اصلا غير معتبر مع انه لو بني الامر على اعتبار ما هو ارجح عند المتكلم فقط او ما
هو اولى في نفسه لما انضبط الامر واختل نظام الوضع واساس الالفاظ لان ذلك يختلف باختلاف

المقامات

التخصيص اولى منه مطلقا والنقل منه الاشتراك مثلا مطلقا وان بالعكس فالاولوية المذكور
نقض منه مطلقا لاختلاف الاولوية

المقامات بحسب المقتضيات مع ان هذا لا يتصور في الخطابات الشرعية التي ليس المقصود منها الا بيان الاحكام لا بيان محسنات
الكلام على انه يشكل الامر على هذا التقابل اذ لا يتصور لهم تشخيص ما هو مقتضى المقام حين الخطاب حتى
يحمل اللفظ عليه مع انه لا وجه لتبدله بحسب مقتضيات المقامات اذ قد يكون ما هو الاكمل الانقص بحسب مقتضى
المقام لما عرفت من الراجحيات الاولويات الوضعية اذ لا يلزم تبيين ما ذكر واذا عرفت هذا كله فنقول ان
المتكلم ان لم يرد ما هو اولى فلا بد مع امكان ارادة الانقص ولا يمكن ارادة الانقص والا لزم ترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح وذلك لانه اذا امكن افادة المراد وبيان الحكم بكل منهما من غير تفاوت بينهما في
ذلك بان كانا متساويين في بيان الحكم كما هو المراد من تعارض الاحوال ما اختار مع ذلك ايضا ما هو الانقص
فيلزم ما ذكرنا من المحذور فلا بد من ارادة ما له الكمال حتى لا يلزم المحال نعم هذا لا يرد عليه ما ذكره المص من الحكم الاعتقي
ذكر الاتم والاحسن على غالبه بل ربما يقتضي الانقص لان ما ذكرنا في الغلبة بل مثاله هو العقل ومنه
ذلك هو الاستقراء وانه احدهما في الاخر مع ان ما ذكره خارج عن محل الفرض لان كلامنا في صورة تساويهما
في بيان الحكم مع قطع النظر عن الامور الخارجية المقتضية لتعيين احدهما واقتضاء الحكم الانقص داخل
في صورة الخروج لا التعارض فتم ثم اعلم ان الاولوية تكون بحسب الاقربية الى الحقيقة وهي على قسمين
ذاتية واستعمالية والثانية يرجع الى الغلبة والاولى ايضا على قسمين اما ان يعتبر القرب في الاعتبار
هو الاول كما يقال بقاء التخصيص والتقييد فانهما اقرب الى الحقيقة لذاتهما ايضا اما الاول فلانه يشتمل
على بعض من المعنى الحقيقي وهو جزء منه بخلاف المجاز فانه مغاير له بالكلية واما الثاني فلانه عبارة عن معنى الحقيقي
بتمامه مع امر زائد وهو التقييد واما اذا تعارض التقييد والتخصيص فلكل منهما وجه رجحانية على الاخر
اما الاول فلانه مشتمل لتمام المعنى الحقيقي بخلاف التخصيص واما الثاني فلانه غير مشتمل للاجنبي
بخلاف التقييد لكن التخصيص اولى ومقدم عليه لكونه متيقنا بحسب الارادة مع ان الاصل
عدم التقييد وعدم ارادة الزائد من المعنى الحقيقي مع انه اغلب من التقييد ايضا فتم   قوله على حقيقة
اعلم ان الحقيقة ينقسم الى اقسام لغوية وعرفية عامة وعرفية خاصة شرعية ومتشرعية والاخيران
وان كانا قسمين من العرفية الخاصة لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز وجب ذكر كل منهما منفردا
وحيث قسمناه فنقول ان حال الالفاظ الشرعية في حال الخطاب يتصور بوجوه شتى وذلك اذ لا يخلو اما ان
يكون لها حقيقة واحدة ام لا متعددة والاول ينقسم الى اقسام خمسة والثاني اما ثنائية او ثلاثية
او رباعية او خماسية وجميع ما يحصل من تلك الاقسام ستة وعشرون قسما واكثرها غير واقع في الخطابات
الشرعية والباقي ايضا اكثرها نادر الوقوع فالرابع منها نادر والنادر منها غالب   وهذا الاكثر لا من الثلاثة ويمكن

المتبادر

توجيهه بان المراد من تبادره في كلام الشارع تبادره من حيث انه كلامه مع قطع النظر عن اصطلاح
اوانها متبادرة في كلامه مطلقا في جميع الازمان لكن يرد عليه المنع بان غاية ما يعلم من ثبوت التبادر
انما هو في زمان المتشرعة واما ثبوته في زمان الشارع فهو غير معلوم فالاصل عدمه مع ان التبادر بمجرده
لا يدل على حصوله في زمان اول زمان لانه كما يحتمل كونه ثابتا في زمان المتشرعة فلا دلالة على تعيين احد
الزمانين نعم مقتضى اصالة تاخر الحادث عدم الحكم بثبوته في زمان المتشرعة دون الشارع ومقتضى
اصالة ثبات الزمانين ثبوته في زمان الشارع ايضا لكن هذا معارض باصالة ثبات زمان الشارع
مع زمان اللغة مع كونه متقدما على اصالة عدم النقل فيبقى اصالة تاخر الحادث سالما عن المعارض
لكن هذا كله بعد تسليم ايضا غير اثبات المدعى بمجرد التبادر فان قلت ان المراد كون التبادر كاشف
عن وجود سببه وعلته اعني الغلبة والاستعمال وثبوتها في هذا الزمان كاشفة ايضا عن ثبوتها في زمان
الشارع فيلزم منه ثبوت التبادر في زمان الشارع ايضا قلت هذا ايضا لا لان ثبوت الغلبة كما يحتمل
كونه مسببا عن كثرة استعمال الشارع وكذا يحتمل كونها حاصلا عن كثرة استعمال المتشرعة فلا يتم الاستدلال
بمجرد هذا الاحتمال سلمنا كون استعمال الشارع سببا لحصول تلك الغلبة يعني ان الشارع استعمل هذه
الالفاظ في تلك المعاني اولا ثم تداولت المتشرعة اياها تبعا للشارع فشاع ذلك في زمانهم
حتى افادت بلا قرينة لكنه ليس بعيد وذلك لا يقتضي ثبوت المسبب في ذلك الزمان لا بسبب
القريب هو الاشتهار في زمان المتشرعة لا الشارع وايضا ما ذكر من اعتبار قيد
الحيثية في التوجيه مما لا ينبغي لان خصوص الكلام والمتكلم مما لا مدخلية في ذلك اصلا
اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما هو خارج عن حاق اللفظ حتى عن خصوص
المتكلم ايضا مع ان الحال في فهم المعاني لا يختلف باختلاف المتكلمين بل يختلف باختلاف المخاطبين
فتأمل قوله زاد بعضهم مصادرة ويمكن ان يقال ان دليل المستدل لما كان اعم من المدعى فلا
يتم التقريب فاجاب عنه هذا البعض بان الظاهر من هذا التبادر الذي ادعاه المستدل هو التبادر
الى حد يكون مطابقا للمدعى فكلام هذا البعض في حكم دفع دخل متعلق بكلام ذلك المستدل
لا انه تغيير للدليل والعدول عما ذكره المستدل فلا مصادرة نعم يمكن منع ذلك الظهور وهذا
غير المصادرة وبالجملة هذا البعض لم يقل ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع حتى يرد عليه ان هذا عين
المدعى بل ادعى ظهور ذلك وتبادره يعني ان هذا تبادر خاص لا عام والقول بان هذا اثبات التبادر بالتبادر
مدفوع بما ذكرنا في ان هذا اثبات المدعى بالتبادر لا التبادر بالتبادر فتأمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين قال ... قوله وفيه بحث ...

المراد من ... في قولهم ... أن الذات ... حقيقة ... [illegible]

والمراد ... حقيقة ... [illegible]

المعتبرة باعتبار ... [illegible]

[illegible]

قوله ولا دلالة للخطابات ... أن يكون المحكي ... على ما ذكرنا آنفا لا دلالة للخطاب على المحكي عليها كما لا يخفى

عبارة عن مشروعية الأحكام التكليفية لما يحكي حقيقة محل ... قوله فان قلت ان الكلام النفسي مطلوب في ابحاث الكلام
المقام اما الظاهر فلانه يفهم من تعريف المعنى ... فالاولى ان يقال انه لفظي ... الكلام عبارة عن الكلام المعنى والا فلا دلالة على الكلام
اللفظي ... ان الكلام المعنى ... لكن مشروع كاشف عن المعنى ... فلا يكون ... في اصطلاح اهل الاصول
فبين ان الكلم ... انه في تعريف ... الكلام المعنى ... لا الكلام اللفظي ... والظاهر ان الكلم ... اللفظ يكون
كاشفا عن المعنى والدلالة عليه ... وانه ليس في الاصطلاح ... مطلوب خبري والمطلوب ... ان يكون التصديق
... اجمال ... من جهة انه ليس ... العلم ... اللفظ ... العلم ... قبلها ... اجمالا
لا عدم العلم به تفصيلا ... العلم ... العلم التفصيلي ... المعنى
... العلم ... اللفظ ... العلم ... العلم التفصيلي
اللفظ المطلق ... عدم العلم ... العلم الاجمالي ... العلم التفصيلي ... اللفظ المطلق ... العلم ...
بالمعنى ... العلم التفصيلي ... اللفظ المطلق ... عدم العلم ... اللفظ المطلق ... المعنى
... العلم ... اللفظ ... المعنى ... يكون ... اللفظ محتاج ... والدلالة لتعيين
اللفظ ... المعنى ... فيكون الدال على المعنى ... على اللفظ ... اللفظ ... المعنى ... يكون واسطة لتعيينه
اللفظ ... اللفظ ... واسطة والدلالة على المعنى ... تعيين اللفظ ... العلم بواسطة اللفظ ... تعيين اللفظ والمعنى ... يكون
... واحد ... في ... وهذا ... توضيح ... ان العلم ... انه ليس ... من جهة عدم العلم
الاجمالي المطلوب ... من جهة ... المحقق ... [illegible]
لا ... العلم الخطابات اللفظية ... الخطابات اللفظية كيف وثبوت الاحكام على وجه ... الاجمال
من ضروريات الدين ... هو العلم بالخطابات النفسية ... على الاجمال وهو مقدم في المعرفة على العلم بالخطابات
اللفظية ... الخطابات ... الكلام النفسي ... الاجمال والتفصيل ومراد
... الكلام اللفظي ... المعنى ... من جهة الاجمال والتفصيل
المعنى ... الكلام ... اللفظية ... الثاني ان عدم كون اللفظ والدلالة على المعنى ...
لو فسر الكلام النفسي ... الكلام اللفظي ... الخطابات ... اللفظي ... مذهب الاشاعرة ...
... الخطابات ... اللفظي ... الاصطلاح ... اللفظ ... النفسي
المتكلم ... الخطابات اللفظي ... اللفظي ... الحقيقة ... النفسي
... اللفظ ... المتكلم ... اللفظ ... صورة الخطاب
... الخطابات اللفظي ... المتكلم ... يكون الكلام اللفظي ... ليس له
... اللفظ ... المعنى ... اللفظ ... المعنى ... الكلام
... اللفظ ... العلم الاجمالي ... العلم ... العلم ...
...

كما ان

كما لو جعل [illegible] الدال غاية الدلالة سبق بالملازمة بين الدال والدلالة وهو آخر لغرض ما ذكره من لزوم [illegible] وفيه
ان [illegible] كون الدال والمدلول اصطلاح من الدليل هو القضايا التي يكون الدال من اجزائه والدراية متأخر عن العلم بالمطلوب
لو سلم ما ذكره لا ينافي مطلوب المحقق المذكور لانه انما ادعى مقام الاستدلال وتحصيل العلم والدراية تتوقف على سبق العلم الاجمالي بالمطلوب
ثم يرد هذا على توجيه الكلمة الثانية منه ايضا قوله وفيه ان [illegible] الخطابات التفصيلية الخ قول [illegible] وفيه ايضا ولا عليه بارادة
آخر منها ان المحمول في المقام نفس الخطابات التفصيلية التي تتوقف ثبوتها على الدليل والموضوع في الحد المذكور كون الدليل علمها
في الخطابات التفصيلية التي هي عين تلك المدلول فيلزم المحذور المذكور باعتبار العلم الاجمالي فيها غير مفيد المقام هذا ويمكن ارجاع
هذا الى المدلول والمدلول [illegible] في المقام [illegible] ومنها ان العلم الاجمالي بتلك الخطابات ليس في صدور الخطابات التفصيلية
حتى يصح الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل من العلم الاجمالي الحاصل في المقام على التحرير [illegible] المتعلقة بالاستنتاج عند
طلب الدليل عليها [illegible] بل النتيجة التفصيلية [illegible] الدليل بل الدال على ذلك المعلوم الاجمالي من جزء المحمول المعلوم على انه الدال على الدليل في المقام
عليه [illegible] المدلول [illegible] والمدلول [illegible] ومنها انه [illegible] الحكم في كل شيء وهو محل خلاف بين المسلمين
وكيف كان [illegible] المدلول [illegible] فنقول [illegible] المدلول [illegible] هو الخطابات
المعرفة بالاجمال [illegible] المدلول [illegible] التفصيلية المدلول الخطابات التي الخطابات المركوزة في اللوح او الخطابات الصادرة من النبي
[illegible] الشجرة [illegible] الخطابات المركوزة
[illegible] التي [illegible] حاكية عن تلك الخطابات [illegible] الصادرة عن النبي [illegible]
[illegible] والتفصيل [illegible] المذكور [illegible] الاصطلاح [illegible] فائدة فيه [illegible] والتفصيل [illegible]
[illegible] بالمطلوب [illegible] الدليل والمدلول
[illegible] في المقام على الدليل [illegible] العلم الاجمالي بالمطلوب [illegible]
[illegible] العلم التفصيلي الخطابات [illegible] المركوزة في اللوح [illegible] الكتاب والسنة والاجماع والعقل
[illegible] تلك الخطابات [illegible] الدليل [illegible] الفقه [illegible] العلم الاجمالي [illegible]
[illegible] خلاف [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] قوله [illegible] العلم على [illegible] الاحكام على [illegible] قول [illegible]
[illegible] النسبة [illegible] باعتبار [illegible] التشبيهي [illegible]
[illegible] الشرعية [illegible] النسبة [illegible] الشرعي [illegible]
[illegible] النسبة [illegible] الشرعية [illegible] النسبة الشرعية [illegible]
[illegible] شرعي [illegible] الشرعية [illegible] المراد [illegible] الشرعية [illegible]
[illegible] الشرعية [illegible] المراد [illegible] الشرعية
[illegible] المحقق [illegible] المحقق [illegible] الاولى [illegible] وجود
[illegible] المحمول [illegible] النسبة [illegible] الفقهية [illegible]

الشارح ولا عن الاضمار فبان المراد هو النسبة المنتزعة الا ان الشارح صح فانكان لا نظر قوله ثم ان عرف ... مما
نعم المعنى الاشكال في المناط وتصحيح حمل المشتق والمجعولات المنتزعة متعلق للتصحيح الى هو النسبة فيصح كون المشتق حصة والمجعولات حيث
الامارات هو النسبة فلا يصح حملها مشتقا عليه قوله وان يرد لزوم خروج التصحيح الى الصحة معنى له ودونه قول فيه ولا ان يوضح
الفقه هو فعال المكلفين والفعل كثيرا ما يكون الموضوعات اللغوية والعرفية كالنقل والغسل مثلا والنسبة الموجودة في قولهم النقل هو ازالة
الروح او في قولهم هذا التحديد صحيح ليست الشرعية حتى يكون التصحيح الى بها فقهيا في بيان ان تلك الصحة ليست من الاحكام الوضعية
الشرعية لا بها هنا بمعنى الخروج عن المنافقة وكون الحد جامعا مانعا والصحة التي تكون من الاحكام الوضعية هي الصحة بمعنى ترتب الاثر او موافقة
الامر وسقوط القضاء وان تلك هذه ومن هنا يظهر ان صحة التحديد الصحة باحدث بها ليست من الاحكام الوضعية كصحة فعل
من التحديد خبرها من الموضوعات الصحة شك انه فعل المكلف لا بحال كالتقصير والتعريف ومن ان صحة التحديد كل فعل العقود بالاتفاق والقول
تلك الصحة تكامل في التعريف الذي هو من الاحكام الوضعية مثلا التحديد بالصورة كالتصحيح بالتكبير والختم بالسلام والتحديد بالسبع بالدكات
من التحديد والصحيحة ... وجرى بها هنا كجامع التعريف بالضرورة قوله وان صير العلم بالملكة ... الى الاحكام التصديقات قول فيه ضعف
ولا ان الملكة لا تستعمل كلمة ما كما هو الظاهر وكذلك لفظ المتعلق في الملكة غير متعلق بالشيء من تابع قال في الشيء في بيان ان يريد
التصديقات بها الشرعية يكون التصديق بالقيات عبارة عن التصديقات الشارح وهي في قائم به فلا يتعلق بالملكة له وان تعلق الملكة لا يريد ان
متن هو موجود في الملكة وظاهر قوله وجوابه ان اسماء العلوم الخ قول لا يقال ان القول ان اسماء العلوم تطلق على الملكات
كما تطلق على المسائل كذلك لا حاجة الى الملكات من المسلم عند المعترض فلا وجه حمل المسلم بعضا عليه بناء به ولعله يكون اطلاق وعلى التقدير
الصحة يكون المراد بقوله تلك الصفات هي الحقيقة ولذلك فكان الاول بيانا لقوله ان القول بالمعنى الا ولى الثاني حتى يكون المراد
بقوله تلك الصفات من التقيد والتجزيء كما لا يخفى ولعله يكون الاطلاق او يوجد يه وقرينة على الاعادة المعنى الثاني هو المشترك وان
العبارة الا ولى يكون من الملكات قوله والله يريد المراد المعتبر الخ قوله ان معاني العلم المعتبرة في التعريف هي الملكة والادراك
والتي معها لا يصح وصف الاحكام به ولا الصحيح حمله على الاحكام وثبوتها للاحكام ملكات والادراك وهو كما ترى مضاف الى عدم تصور الملكة
بالنسبة الشارح حتى يكون المراد الملكة الشرعية يكون الملكة كما عرفت المقامة لقيام عبارة عن العملية الراسخة الناشئة عن الممارسة وهي غير
متصورة في الله والرسول الا في الله وضيح ولا في الرسول فيه ثم ناشيء عن الممارسة ولا يبين ان المراد الملكات هو ملكة الفقهية لا الشارح وملكات
تلك الملكات متعلقة بالاحكام الشرعية لصح اتصاف الاحكام بها والا نقول الاحكام الشرعية ليست الا اشياء لقائمة بالفقيه حتى يصح اتصافها بالمرئي
قائما به من انما يكون قائما به الشارح بالتكون وصفها الملكة

هذا وكان
الشرعية تحمد ومن الشرع
بمعنى الشارع